

O Género Feminino em Discussão

Re-presentações da mulher na arte tumular medieval portuguesa: projectos, processos e materializações

Joana Ramôa Melo

Tese de Doutoramento em História da Arte Medieval

Julho, 2012

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em História da Arte, realizada sob a orientação científica do Prof. Doutor José Custódio Vieira da Silva (UNL) e co-orientação da Prof. Doutora Etelvina Fernández González (Universidad de León)

Apoio Financeiro da FCT no âmbito das Bolsas à Formação Avançada
Bolsa Individual de Doutoramento – SFRH / BD / 40252 / 2007

Aos meus pais

Ao Duarte

AGRADECIMENTOS

A realização de uma tese de Doutorado corresponde, como é facilmente entendível e amplamente reconhecido por todos os que vivem este processo, a uma etapa marcante da vida, implicando nela toda a riqueza de emoções, acontecimentos e relações que a existência humana, em qualquer momento, comporta. Por isso, no decurso de quatro anos de dedicação a uma causa intensa e absorvente como esta, sobretudo quando vividos no verdadeiro início da vida adulta, múltiplas e desafiantes são as dinâmicas que se entrelaçam no pensamento que vamos amadurecendo e se confundem com o discurso que vamos construindo. No eixo de todas elas estão as pessoas; todos aqueles que povoam a nossa caminhada, todos os que, mesmo até de forma inconsciente, se tornam parte dela e nos ajudam (ou desafiam) a percorrê-la. É por isso, por sermos humanos e, com isso, passarmos a vida a conhecer e a procurar o entendimento dos outros, que o estudo da História se revela tão envolvente e, mais, a atracção pela arte que outros produziram tão vital. É também por isso que os agradecimentos se impõem, sem forçada formalidade, no início de um trabalho.

O primeiro de todos deve dirigir-se aos nossos orientadores científicos. Em primeiro lugar, agradecemos ao Sr. Professor Doutor José Custódio Vieira da Silva a amizade, o carinho, o cuidado, mas também a liberdade, com que tem vindo a acompanhar o nosso caminho, desde o primeiro momento e que encontra agora uma etapa fundamental na redacção desta tese. Ao Sr. Professor devemos o exemplo de dedicação à disciplina e de uma docência estimulante, o alimentar permanente do espírito crítico e o enriquecimento contínuo das nossas competências e proposições. Com o Sr. Professor aprendemos o gosto pela vida académica e a exigência com que a ela nos compete dedicar-nos. Deixamos-lhe aqui o testemunho singelo da nossa gratidão e da nossa muita amizade. Agradecemos também à Sra. Professora Doutora Etelvina Fernández González o modo exemplar como soube aliar a nobreza, a elegância, o rigor

e a sabedoria na orientação do nosso projecto, ensinando-nos conteúdos mas também uma maneira de estar em ciência e na leccionação. A palavra amiga de incentivo e o carinho de um sorriso sempre caloroso, marcando cada encontro e conversa, foram também importantes suportes para a chegada ao final.

Agradecemos também à Prof. Doutora Maria Adelaide Miranda pelo papel que tem tido no nosso percurso pela História da Arte Medieval e na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, pelos ensinamentos, pela amizade sempre presente, pelo estímulo nunca descuidado e pela capacidade de nunca deixar de se fascinar pelo mundo medieval. Agradecemos a todos os docentes e investigadores da faculdade, com os quais fomos tomando contacto e tecendo laços de amizade ao longo deste percurso e nos quais encontramos, acima de tudo, acolhimento, aprendizagem e familiaridade. Entre estes agradecemos sobretudo aos professores do Departamento de História da Arte, bem como à Dra. Maria Luís, pelo modo como nos acolheram, pelo muito que nos têm ensinado e pela generosa forma de nos transmitir sempre uma ideia de pertença. Uma palavra de agradecimento devemos igualmente à Prof. Doutora Concepción Cosmen Alonso e à Dr. Sophie Oosterwijk pelas ajudas concedidas, pela resposta sempre pronta e disponível em situações de dúvida e pelo apoio na internacionalização do nosso projecto. Por outro lado, vários foram os investigadores de quem a participação em grupos e institutos comuns nos foi aproximando e que revelaram o que de melhor pode ter a comunidade científica quando aberta à partilha: à Ana Paula Louro, à Leonor Oliveira, à Cátia Teles e Marques, ao Miguel Metelo de Seixas (preciosa, amável e generosa fonte de precisões e informações heráldicas), ao David Nogales Rincón, à Maria Coutinho, à Ana Lemos, ao Luís Sousa, à Catarina Villamariz, ao Rui Trindade, ao Gilberto Coralejo Moiteiro, ao José Morais Morán, ao Tiago Viúla de Faria, à Adriana Almeida, o nosso agradecimento e a nossa comprometida amizade por todas as palavras trocadas e pelo carinho intuído nos seus gestos. Entre aqueles que cruzam, no nosso caminho, as duas dimensões, a da ciência e a da amizade, devemos finalmente deixar uma palavra particular a Giulia Rossi Vairo, nossa estimada amiga, companheira de todas as horas, das mais empolgantes à mais angustiantes, atenta seguidora dos nossos passos e trabalhos e que tem sido para nós sempre modelo de integridade, rigor e perseverança.

Por último, mas não menos relevantes nesta riqueza de relações e aprendizagens gerada no seio do mundo académico, deixamos um agradecimento aos alunos que

ocuparam as cadeiras das salas de aula onde nos últimos anos muito aprendemos ensinando e que, também eles, trouxeram estímulo e realização ao nosso percurso na História da Arte e enquanto ser humano.

No plano pessoal, a primeira palavra dirige-se com naturalidade aos nossos pais, fonte eterna de alegria e de conforto na nossa vida. Porque eles são o pilar mais antigo e sólido da nossa existência, é também a eles, em grande medida, que devemos a base sobre a qual nos foi possível assentar uma tarefa árdua como esta e, com eles, mais fácil de gerir.

O Duarte é porventura aquele a quem mais difícil é expressar em síntese o seu papel neste processo. Agradecemos-lhe, por isso, singela mas profundamente, o modo compreensivo, resistente, calmo e transbordante de amor com que sustentou, quando foi preciso, o nosso equilíbrio e se manteve generosamente fiel ao nosso projecto de vida que em parte teve de ficar em suspenso.

Porque a nossa família tem, mais do que na extensão, na sua solidez, nos valores que a estruturam e no afecto entre todos, os fundamentos de um peso fundamental na nossa identidade, agradecemos a todos e a cada um dos seus elementos: à doce Maria, ao carinhoso Martim, à amorosa Inês, à benjamim Luisinha, aos queridos Rita e Rui, ao Nuno e ao Manel, aos nossos tios, Sofia, João Martim, Isabel, João Paulo, João Manuel e Li, à nossa avó, Lita, mas também aos que já partiram, Abílio, Moacyr e Amélia, a nossa gratidão por construírem e darem sentido, todos os dias, ao que somos. Aos pais do Duarte, Assunção e Domingos, uma palavra de reconhecimento pelo apoio, pelo acolhimento e pela amizade disponível. Finalmente ao Cookie, peça vital também do nosso clã, o agradecimento pelo companheirismo e pela alegria proporcionada.

At last but not least, a referência mais que merecida aos amigos: à Inês Pais pelos bolinhos e pela comunhão dos últimos momentos, à Mafalda pelo sentimento fraterno e pela incomparável habilidade de incrementar sempre a nossa confiança, à Inês Pulido Valente pela inquebrantável amizade, ao Rui pela palavra atenciosa e o cuidado, à Joana Areal pela harmonia da reflexão filosófica com a gargalhada, à Marta por cada telefonema oportuno, à Célia e à Cláudia pelas palavras sinceras, à Filipa e ao Manel pelo contributo para fazer desta cidade de adopção o nosso lar.

Às nossas companheiras da Maternidade Alfredo da Costa o agradecimento pela nova alegria que descobrimos na vivência mais autêntica da fé cristã.

Agradecemos a Deus, pela luz e pela força interior.

O GÉNERO FEMININO EM DISCUSSÃO

RE-PRESENTAÇÕES DA MULHER NA ARTE TUMULAR MEDIEVAL PORTUGUESA: PROJECTOS, PROCESSOS E MATERIALIZAÇÕES

JOANA RAMÔA MELO

RESUMO

PALAVRAS-CHAVE: mulher, arte, tumulária, jacente, retrato, ‘comemoração’, memória, representação, imagem, mecenato, morte, género, poder

A presente tese debruça-se sobre a concepção do *moimento* com jacente na comunidade feminina medieval portuguesa de Trezentos, enquanto espaço de revelação de identidades, personalidade e ideias. Através deste enfoque – 11 peças analisadas monograficamente – discute-se o *género*, tal como concebido naquele contexto e assimilado (assumido ou desafiado) pelas mulheres de cujos projectos de ‘comemoração’ nos ficaram vestígios significativos. Actuando como promotoras de processos memorialísticos, próprios ou de outras, ou oferecendo-se como simples ‘comemoradas’ em programas mais ou menos eloquentes mas eficazes na eternização da sua memória e na construção de uma imagem específica de si mesmas e do tempo que reflectem, as personagens femininas analisadas representam as especificidades do ser mulher nesse contexto medieval e as virtualidades do poder particular que pode estar ao seu alcance. Ao fazerem da encomenda tumular um campo privilegiado de actuação e de investimento dos seus recursos, algumas mulheres podem mostrar-se como promotoras da arte como veículo de comunicação, líderes de mudança e de inovação e canais de um intercâmbio internacional de modelos. O jacente feminino actua aqui como tela de revelação de uma vivência feminina de difícil acesso noutras fontes, dos valores que norteiam as práticas das mulheres e a sua relação com o sagrado, mas também do lugar que ocupam no conjunto social e da imagem que privilegiam na construção de uma memória eterna sobre si mesmas.

ABSTRACT

KEYWORDS: women, art, tombs, effigy, portrait, commemoration, memory, representation, patronage, death, gender, power

This thesis focuses on the conception of the medieval effigial tomb, within the Portuguese female community of the 14th century, as a place of revealing identities, personalities and ideas. We discuss the notion of gender through the monographic analysis of 11 church monuments, those which allow us better to envision the way that notion reflects on women's actions in 'commemorative' projects. In those, they act whether as direct promoters of their own memory or as mere objects of 'commemoration'. All those processes result though in the construction of a specific 'portrait' of each of those women – and at the same time, of the female community, in general – which compound an authentic and tangible evidence of that notion of gender prevailing in this society as well as of the real possibilities that women found to express themselves. This series of effigies (and the tombs they are a part of) are analysed both in their material features, as artistic accomplishments, and as the main result of more extended processes of surviving oblivion and ensuring salvation. By making tombs a particular field for the exercising of their patronage and by investing on the construction of memory an important part of their resources, women's agency in this domain reveal these practices as an as a privileged area of female intervention, assumed by women as such. Through them, they make use of image as an instrument of propaganda and sometimes they find themselves leading innovation and establishing, through the features of their patronage, important channels of international exchange of patterns and (mental and artistic) ideas. Female effigies are approached in this thesis as a reflection of individual paths difficult to acknowledge through written sources. They reveal the kind of values that guide women's actions and purposes, as well as their relationship with the sacred, but also the position those personalities occupied in their society and

the model of representation they created for themselves and intended to leave behind once they disappeared.

ÍNDICE

Introdução: *Definir e configurar o objecto de estudo*

A mulher na historiografia da arte medieval portuguesa: questões de “género”, de domínio, de metodologia e de interdisciplinaridade

..... 1

I PARTE – A mulher, a vida e a morte no Portugal medievo: idiossincrasia da presença feminina no contexto tumular português do séc. XIV

..... 51

Capítulo 1: *Enquadrar o objecto de estudo*

A vida e a arte no feminino: a mulher como agente na Idade Média portuguesa

..... 58

Capítulo 2: *Perspectivas de abordagem do objecto de estudo*

O *moimento* feminino, suporte de um “retrato” social, lugar de imagens de um *género*

..... 91

II PARTE – A comemoração no feminino: projectos, processos e materializações da prática e arte tumulares no universo da mulher medieval portuguesa

..... 167

Capítulo 1: *O primeiro jacente régio português (?): Urraca ou Beatriz*

O primeiro *moimento* de rainha a entrar em Alcobaça: um caso pioneiro de ‘comemoração’ no feminino

.....	174
1. 1. D. Urraca, a infanta de Castela	178
1. 2. D. Beatriz Afonso, a rainha criada em Portugal.....	196
1. 3. D. Beatriz, a rainha ‘comemoradora’	213
1. 4. Um <i>estranho</i> túmulo de rainha em Alcobaça.....	218

Capítulo 2: *As protagonistas*

As mulheres como orquestradoras da própria ‘comemoração’: materializações de projectos empreendidos no feminino

.....	258
2. 1. D. Isabel de Aragão, a <i>protagonista</i> por excelência	258
2. 2. D. Vataça, presença feminina na Sé conimbricense.....	299
2. 3. D. Margarida de Albernaz, o primeiro jacente feminino de Lisboa	314
2. 4. D. Maria Rodrigues de Vilalobos, <i>protagonista</i> de um caso exemplar de ‘comemoração’ conjugal?	316

Capítulo 3: *As crianças-meninas*

A ‘comemoração’ das virgens: dois casos de memórias ‘apropriadas’

.....	329
3. 1. D. Isabel de Portugal, a neta e a ‘comemorada’ da Rainha Santa Isabel	339

3. 2. A infanta de Portugal e de Manuel, lembrança de uma memória perdida?	349
.....	
Capítulo 4: <i>As ‘comemoradas’</i>	
Jacentes femininos em projectos de origem masculina/marital ou desconhecida	366
.....	
4. 1. D. Inês de Castro, a mulher real e o amor	367
4. 2. D. Domingas Sabachais, um jacente ímpar num projecto por conhecer	
.....	397
4. 3. D. Sancha Pires, o sepultamento feminino em capela familiar....	401
4. 4. Uma dama ‘francesa’ desconhecida na Sé de Lisboa	404
Conclusão.....	407
Bibliografia	421
Índice Onomástico	467
Apêndice Fotográfico	493
Anexos	627
Anexo 1 – Lugares de sepultamento das rainhas inglesas, francesas castelhanas	
.....	627
Anexo 2 – Inventário da tumulária medieval portuguesa feminina (séculos XII-	
XV).....	631

Nota: Esta tese foi escrita de acordo com a antiga ortografia.

INTRODUÇÃO

Definir e configurar um objecto de estudo

A mulher na historiografia da arte medieval portuguesa: questões de “género”, de domínio, de metodologia e de interdisciplinaridade

A consagração ao mundo da arte e da sua história como via para a compreensão dos fenómenos humanos a que a historiografia se dedica, entendendo esse olhar assim focalizado como condição de uma abordagem verdadeiramente global do Passado do Homem, não constitui, no nosso percurso académico, uma novidade; pelo contrário, iniciada desde logo no âmbito da Licenciatura (2001-2005) e prosseguida sem interrupções no decurso do Mestrado (2005-2007)¹, a dedicação à História da Arte encontra agora no ciclo de estudos do Doutoramento de certa forma o culminar desse percurso não mais que preparatório. Percorrido em passadas de ritmo atlético e sob a égide de uma exigência de amadurecimento intenso e de aprendizagem rápida, foi esse trilho, que terminou no Mestrado, um desafio que entendemos como um todo, findo o qual sentimos profundamente o encerrar de um ciclo, a que, com naturalidade, deveria seguir-se outro, mais difícil, é certo, mas também mais estimulante e de uma para nós desconhecida (por vezes temerosa) densidade – o doutoral. Ao Doutoramento atribuímos-lhe sempre, desde o remoto fundo da nossa consciência e exigência, uma dimensão porventura incomportável, no limite do genial, trabalho de uma vida, investigação por excelência de padronização da nossa própria competência enquanto investigadora. Este não é, contudo – e essa constituiu talvez a mais dolorosa etapa do percurso que com este texto encerramos – o projecto que esteve em nossas mãos concretizar, nem o entendimento que o panorama sócio-económico-académico em que

¹ Dissertação de Mestrado desenvolvida sobre o tema *A iconografia do Calvário na Escultura Tumular Medieval Portuguesa (séculos XIII a XV)*, orientada pelo Professor Doutor José Custódio Vieira da Silva e defendida na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, a 21 de Setembro de 2007, com a classificação final de *Muito Bom*.

vivemos hoje faz do que nos competia, neste momento, realizar. Esta é “apenas” uma exigente etapa da “corrida atlética” que, como confessado, sentimos há anos (tantos e tão poucos) consumir, com tanto gosto quanto fadiga, com limitações e conquistas, nunca com esgotamento. Foi este um ensinamento que insistentemente nos transmitiram e aquele que mais dificilmente assimilámos ao longo do processo. Este é também, por isso, o tom dominante com que pretendemos informar a leitura das páginas que se seguem e em que sustentámos a nossa proposição: “apenas” o primeiro ensaio autêntico de um caminho de investigação de que orgulhosamente nos assumimos como eterna corredora.

*

A proposta de trabalho a que esta tese de Doutoramento dá cumprimento, não sendo de todo uma absoluta continuidade da dissertação de Mestrado, também não lhe será, até pelo *continuum* temporal em que ambas se desenvolveram, totalmente alheia. Não tanto no tema específico e menos ainda na forma de o abordar, mas sobretudo na ligação aos novos interesses por aquela suscitados e às novas expectativas com que a partir da mesma analisamos o fenómeno, sob muitos aspectos ainda intrigante e assumidamente desafiador, da produção escultórica nacional medieval e, neste sentido, esse longo e inquietante período que é a Idade Média portuguesa.

No texto introdutório da dissertação de Mestrado, confessámos: “*Com efeito, se o condicionamento dos estudos ao tempo limitado de dois anos foi estrangulando alguns dos nossos ímpetus investigadores e as fragilidades do nosso discurso se tornam, também por isso, inapagáveis, a chegada ao final do nosso esforço e a tradução do mesmo numa proposta de entendimento que, apesar de tudo, esperamos se revista de alguma coerência e relativo interesse, significam a consumação de uma proposta de germe de uma competência para a futura dedicação em profundidade ao mundo da investigação*”². Foi este o projecto a que, chegado o momento, demos prosseguimento, não sem falhas, e, ao contrário do que então projectávamos, ainda com

² Joana Ramôa – *Christus Patiens. Representações do Calvário na Escultura Tumular Medieval Portuguesa (século XIV)*. Lisboa: Instituto de História da Arte / Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2008, p. 19.

fragilidades inapagáveis, senão maiores, mais duramente sentidas; mas com o mesmo espírito de abertura à discussão e à revisão e algum pundonor encontrado na consumação de um trabalho pensado como um todo e reflectido em cada palavra.

Neste contexto, o investimento no campo da escultura medieval e, em particular, da tumulária (com especial atenção aos jacentes) justifica-se de forma relativamente ágil, não só pela profundidade de reflexão que nos pareceu lógico podermos de modo mais eficaz alcançar (tendo em conta, uma vez mais, os poucos anos que nos separam da primeira abordagem que fizemos, através do Mestrado, a esse campo específico das artes), como pela possibilidade assim aberta de concretizarmos algumas ideias apresentadas apenas como embrionárias nesse trabalho anterior. Mas se estes constituem os motivos exumados do nosso percurso individual – e por isso os apresentamos em primeiro plano, o que não os torna necessariamente os mais importantes –, outros se lhes juntam de ordem científica, relacionados com o estado da arte na matéria.

Efectivamente, depois dos novos interesses suscitados no domínio da historiografia por matérias sensíveis à História da Cultura e das Mentalidades como o são as formas de relacionamento do Homem com o seu passamento e o imaginário além-morte (constituídas em objecto de estudo na década de 70), coube, apenas nos últimos anos, à historiografia da arte cobrir de uma nova luz o entendimento desse fenómeno daqueles indissociável que é o da arca tumular decorada e o da – especialmente encantatória – figura jacente (frequentemente identificada com a estética gótica mas que lhe é, na verdade, anterior). O suporte teórico proporcionado pelos estudos de Philippe Ariès (1975, 1977, 1983), Jacques Chiffoleau (1980-81), Jacques LeGoff (1981), Marie-Thérèse Lorcin (1981), Michel Vovelle (1983, 1993), Alain Erlande-Brandenburg (1975) e, mais recentemente, Jérôme Baschet (1993-2010), Jean-Claude Schmitt (1994), Michel Fournié (1997), Michel Lauwers (1996-2005), Anita Guerreau-Jalabert (2000) ou Danièle Alexandre-Bidon (1993, 1998)³, para apenas citar

³ “Nos últimos 30 anos do século XX, a historiografia sobre a temática foi um dos principais campos de desenvolvimento do medievalismo em toda a Europa e Estados Unidos”, tendo alguns dos últimos investigadores citados sido responsáveis por uma importante inovação na metodologia de abordagem ao fenómeno da morte, através da revisão do entendimento da testamentária como principal ou mesmo única fonte, e na percepção das práticas a ela associadas no quadro comunitário, e não individualista, em que as mesmas efectivamente se inseriam (Maria de Lurdes Rosa – A morte e o Além. *História da Vida Privada*

alguns dos mais conhecidos investigadores da escola historiográfica e antropológica histórica francesas (de que somos, neste domínio, largamente devedores), revelou-se fundamental para a elaboração de novas formas de abordagem e de questionamento do fenómeno artístico da tumulária, chamando a atenção para aspectos determinantes do enquadramento mental em que o mesmo foi concebido e fornecendo pistas para a justa compreensão da razão de evoluir de algumas das suas formas e representações⁴. Ainda assim, foi também este fascínio pelas “descobertas” da Nova História, num domínio tão envolvente quanto difícil de alcançar como o das elaborações mentais e num âmbito a que, com mais à vontade ou pudor, voltamos de forma recorrente como o da morte, um encantamento difícil de ultrapassar e que, em certo momento, pareceu votar a explicação do episódio artístico e mental a que correspondeu a concepção do jacente a um âmbito puramente escatológico. Por isso, e colocando-nos na continuidade de uma linha de investigação traçada em Portugal pelo nosso próprio orientador, o Prof. Doutor José Custódio Vieira da Silva, foi nossa intuição e propósito, desde o início do percurso que dedicámos à escultura tumular da Idade Média portuguesa, participar de uma revisitação do fenómeno e do seu questionamento sob o prisma das novas inquietações da historiografia e da sociedade contemporâneas – e para lá de uma inventariação mais ou menos descritiva, de uma análise de carácter puramente formal ou da fixação no *terminus* da vida humana (enquanto fenómeno psicológico, religioso e social), de que estas arcas obviamente participam. Tem sido, efectivamente, nossa convicção que, numa investigação voltada para estas arcas tumulares medievais, de contexto e função funerários inquestionáveis, a procura de novas vias de entendimento e de novos trilhos nos quais possamos encontrar pistas para o desenlace de alguns nós górdios que se tendem a cristalizar, passará, entre outros aspectos, pela transposição desta sua óbvia e natural vocação. Com efeito, o olhar atento que nos últimos anos temos lançado sobre este campo artístico particular tem-nos ensinado que, tal como é concebida na grande

em Portugal. Dir. José Mattoso. A Idade Média. Círculo de Leitores e Temas e Debates, Set. 2010, p. 402).

⁴ Em Portugal, a historiografia debruçou-se tarde e de forma intermitente sobre o tema da morte. Para além do estudo de Hermínia Vilar, no ano de 1990, focado na Estremadura, foi Maria de Lurdes Rosa quem mais profundamente sobre ele escreveu, numa perspectiva global e de fundo, somando-se-lhe uma série de pesquisas centradas na testamentária, com incidência regional, por estados de vida, por temas e por personagens (alguns deles fundamentais para a nossa própria análise, como demonstraremos). Sobre a representação mental do mundo dos mortos na Idade Média portuguesa continua a impor-se a consulta da obra dirigida por José Mattoso – *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1996.

maioria dos casos, a arca tumular medieval enche-se de uma multiplicidade de valências que vão muito para lá da função de receptáculo, mais ou menos decorado, dos restos mortais de um indivíduo, cuja identificação poderia satisfazer-se mediante uma simples e eficaz inscrição. É mais do que a recordação de um nome aquilo que preocupa quem a concebe ou faz esculpir. E não é também a Idade Média anónima e desinteressada da pessoa humana enquanto entidade própria e individual – aqueles *tempos de trevas* que a historiografia tradicional de longínqua raiz humanista nos legou – aquela que se expressa no programa destas arcas. Em grande parte dos casos, pelo contrário, aquele mesmo indivíduo a quem o túmulo se destina faz questão de se fazer representar, na sua imagem terrena (com as *nuances* que lhe reconheceremos), e também de dotar a arca de uma dimensão inegável de *pessoalidade*, de individualidade, seja, de facto, através da figura jacente (independentemente do seu carácter largamente codificado – e veremos como as duas dimensões não se anulam necessariamente), seja por meio de todo um programa iconográfico que, para lá de uma inspiração potencial em modelos temáticos e de composição pré-estabelecidos, traduz uma escolha deliberada e significativa, embora nem sempre fácil de descortinar. É preciso notar também, por óbvia que esta afirmação possa parecer, depois de proferida, que a arca com seu jacente constitui apenas parte de um processo de preparação e de enquadramento da morte (pensado como forma de celebração do indivíduo e da sua vida) mais abrangente, com múltiplos significados para a compreensão do Passado e dos seus agentes e, por vezes, desenvolvido muito além dos limites cronológicos em que se processa a encomenda tumular – um processo no qual temos necessariamente que reintegrar o *moimento* e tudo o que imediatamente o envolve, se queremos conceder-lhe uma justa compreensão histórica.

A tumulária oferece-se, por isso – estamos convictos –, como fenómeno privilegiado de exercício de uma imperativa interdisciplinaridade (afinal, a via crucial de sobrevivência e de desenvolvimento das ciências sociais na actualidade), assim como campo de exercício, por excelência, de uma forma de fazer História da Arte que tenha por vocação efectivamente o observar do Homem e da sua História pela janela das suas concretizações artísticas. Enquanto autora da presente tese, assumimos assim a aspiração de, através da perene e palpável escultura tumular, chegar a algumas dinâmicas de uma vida já passada (da qual fazem parte, indissociavelmente, as relações com a morte) e trazer algumas personagens, acontecimentos e conceptualizações à luz

de um mínimo conhecimento. São, assim, fundamentalmente *memórias de vida* aquelas que interessam a uma investigação como a que apresentamos: uma afirmação com a qual, mais do que o desmistificar do potencial macabro destes temas, pretendemos sustentar a defesa de um entendimento verdadeiramente global do fenómeno tumular e do seu reconhecimento enquanto objecto potencial de outros estudos sociais, que não somente aqueles directamente ligados à morte.

A construção de memória que estes túmulos em primeiro lugar concretizam comporta, no entanto, uma relação com o modo de entender a morte cristã – e a ressurreição –, num momento específico da História da humanidade, que não pode, de modo algum, ser negligenciada e por essa razão as investigações feitas nesse âmbito (e de aqui citámos já alguns nomes sonantes) permanecerão na base das conclusões que nos será permitido elaborar. O diálogo estabelecer-se-á, contudo, maioritariamente com personagens que se oferecem a uma leitura cheia das dinâmicas da vida (e não há vida sem morte), em parte homenageando o que provavelmente muitas delas pretenderiam suscitar ao fazerem-se representar de olhos abertos e em atitudes próprias de uma vivência terrena da existência humana e de uma certa concepção social do mundo que nunca verdadeiramente parecem abandonar.

O objectivo maior deste estudo será, por isso, através da análise de certos testemunhos tumulares conservados, de alguma documentação que lhes está associada (directa ou indirectamente, a começar pelos testamentos), do olhar interrogador sobre a vida e a personalidade de quem os mandou executar e/ou de quem neles repousa (situações nem sempre coincidentes), procurar lançar uma luz, por ténue que seja, sobre realidades que são fundamentalmente e na essência do domínio da vida: da vida das imagens (e do modo como sobrevivem e se afirmam num contexto cristão medieval específico) e da vida de um conjunto de personagens femininas que, através delas, exercem um papel nem sempre passivo no decurso dos acontecimentos, em particular na promoção artística da medievalidade e na fixação de determinados modelos iconográficos (analisados por si e enquanto reflexo de concretas elaborações conceptuais).

Relativamente à pesquisa já antes elaborada nesta área de estudos compete-nos sublinhar o carácter relativamente sumário com que a tumulária foi sendo tratada até há

poucos anos em Portugal, no quadro, de resto, de uma geral ausência de análises profundas e inovadoras sobre a escultura de vulto medieval em geral, e em contraste com um interesse notoriamente superior pelos testemunhos arquitectónicos (e, entre estes, particularmente pela mais representada, em exemplares conservados, arquitectura religiosa). Verdadeira *amálgama* de peças reclamantes de atenção e de disciplinação, na sua grande maioria hoje descontextualizadas, nas colecções e nas reservas de uns quantos museus, e de origem e função mais ou menos desconhecidas, o entendimento destes testemunhos sobreviventes da produção escultórica nacional terá de caminhar muito além da identificação da respectiva iconografia. Para lá de Mestre Pêro e das oficinas de Coimbra (apesar de tudo, merecedores de uma notória dedicação), haverá muito que interrogar sobre a produção escultórica nacional medievla: sobre outros centros de produção, circulação de modelos, identificação de iconografias e modos de trabalhar nacionais e importados, o real peso dos mestres estrangeiros, sobre o papel quase esquecido de Mestre Telo Garcia (também documentado, afinal, como Mestre Pêro) e a produtividade e a estética das oficinas do sul do País, desde Santarém a uma eventual oficina de Lisboa.

Não cumpre, contudo, numa tese como a nossa (porque a tal o tempo não permite chegar) resolver todos estes problemas, nem tão-pouco a todos tocar com definitivas inovações.

De qualquer modo, entenda-se que a própria concentração na escultura tumular não é dessa aspiração indissociável. Com efeito, é também tendo em vista o futuro entendimento mais alargado da produção escultórica nacional medievla, que o domínio concreto da tumulária, porque associado a datações e a contextos relativamente seguros⁵, se oferece como terreno mais ou menos firme de ensaio de propostas de entendimento, de ordenação cronológica e de identificação regional/oficinal. Semelhantes propostas poderão, desejadamente, constituir o primeiro passo para uma

⁵ Dizemos isto apenas no sentido em que, em última análise, os túmulos foram concebidos para guardar os despojos mortais de personagens concretas, mais ou menos identificadas ou identificáveis, personagens cujas datas de morte muitas vezes se conhecem e que, genericamente, não andarão muito longe das cronologias de feitura dos túmulos. Por outro lado, muitos deles conservam-se nas igrejas ou mosteiros para os quais foram concebidos, mesmo que frequentemente deslocados da sua implantação específica original, o que pode gerar importantes falhas de leitura. Tal não significa, contudo, que muito trabalho não esteja por fazer também neste domínio da tumulária (desde logo na confirmação das atribuições dos túmulos e das respectivas datações) até pelo facto, precisamente, de este constituir um ponto de partida privilegiado para a abordagem a peças mais descontextualizadas.

compreensão mais alargada das dinâmicas da escultura de vulto medieval portuguesa, da qual não pretendemos, enquanto investigadora, desligar-nos.

Deparamo-nos, assim, analisando o elenco dos estudos desenvolvidos no campo da tumulária medieval portuguesa, com uma bibliografia mais ou menos generalista, apostada em realizar uma necessária e útil sistematização das principais formulações da escultura medieval em Portugal, através das suas mais significativas execuções (um conceito, por si, inquestionavelmente discutível), mas limitando-se, no geral, a capítulos restritos de historiografias da arte genéricas, com carácter essencialmente de divulgação⁶.

Estes constituem, na verdade, os reflexos de uma secundarização da prática escultórica, no que aos estudos sobre a medievalidade diz respeito, comparativamente com o campo arquitectónico e mesmo já com o domínio da iluminura, também hoje relativamente bem cultivado entre nós e muito graças ao trabalho e ao estímulo da Prof. Doutora Maria Adelaide Miranda. Com este último domínio partilha, de resto, a escultura uma ancoragem fortíssima nos meandros da iconografia, campo científico de tão difícil abordagem entre nós quanto é praticamente nula a sua tradição na investigação portuguesa.

Assim, depois do arranque inicial na abordagem da escultura tumular, verificado nos anos 20 do século transacto entre a geração subsequente à romântica, nomeadamente graças ao contributo fundamental e rigoroso de um dos seus mais representativos membros, Vergílio Correia⁷, dispomos de um conjunto de obras dispersas, sobretudo concentradas na década de 40, com algumas leituras de Manuel Monteiro, sobre o túmulo de D. Gonçalo Pereira (1944) e de João Gordo (1945)⁸, de

⁶ No caso de algumas destas obras, há que sublinhar inclusivamente o papel desempenhado pelas reproduções usadas com sentido ilustrativo, na preservação de alguns dos mais conhecidos exemplares da tumulária portuguesa, na memória colectiva, tal como sucede na *História de Portugal* dirigida por José Mattoso, na qual o emérito Professor opta por elucidar alguns momentos do texto sobre a Idade Média portuguesa com imagens dos túmulos régios a eles associados, compondo-lhes, numa sensibilidade que lhe é muito particular, um conjunto de legendas que só aparentemente cumprem uma função acessória.

⁷ Podemos dizer que Vergílio Correia inaugura, em grande medida, os estudos sobre a tumulária em Portugal, através da obra *Três Túmulos*, de 1924.

⁸ Manuel Monteiro – O Túmulo de D. Gonçalo Pereira. Iconografia Funerária do Minho. *Minia*. 1 (1), 1944, pp. 20-23; Manuel Monteiro – A jazida medieva de João Gordo. *O Tripeiro*. 1 (3). Porto: Jul. 1945, p. 49-51.

Lourenço Chaves de Almeida, sobre os túmulos de Alcobaça (a mais tratada na bibliografia) e a escola coimbrã (1944)⁹. Seguem-se os estudos de Cordeiro de Sousa, destacando os de 1951 e de 1965 sobre os jacentes da Sé de Lisboa e o túmulo de Fernão Sanches (1974)¹⁰. Observamos com este conjunto de referências primordiais a tendência marcada para investir no estudo de grupos ou peças específicos, escolhidos entre as concretizações de maior impacto conservadas em território português e no seio dos núcleos geográficos e artísticos queridos aos interesses de cada investigador (todos eles trabalhando em outras áreas da historiografia artística que não a exclusivamente tumular).

A década de 80 marca um momento de interesse particular por esta área de estudos, sobretudo pela sua sistematização, nomeadamente através de duas dissertações de Mestrado, de Emídio Maximiano Ferreira (1986)¹¹ e de Dionísio David (1989)¹² que se esforçam por, pela primeira vez, realizar um levantamento de toda a tumulária medieval existente, do século XII ao século XV. Num contexto próximo, refira-se igualmente a tese de Mestrado de Mário Barroca sobre necrópoles e sepulturas medievais dos séculos V a XV, esta, no entanto, referente à região específica de Entre-Douro-e-Minho (1987)¹³.

⁹ Lourenço Chaves de Almeida – *Os Túmulos de Alcobaça e os Artistas de Coimbra*, Lisboa, Junta de Província da Estremadura, 1944.

¹⁰ J. M. Cordeiro de Sousa – *Contribuição para uma Ementa dos Jacentes Portugueses*. Lisboa: Centro de Estudos de Arte e Museologia do Instituto para a Alta Cultura, 1946; J. M. Cordeiro de Sousa – Os ‘jacentes’ da Sé de Lisboa e a sua indumentária. *Revista Municipal*. Nº 48. Lisboa: 1951; J. M. Cordeiro de Sousa – Malfeitorias no Túmulo do Rei Dom Dinis. *Revista de Guimarães*. Vol. LXXVI. 1966; J. M. Cordeiro de Sousa – A Morte de D. Fernão Sanches contada no seu Túmulo. *Arqueologia e História*. Vol. XI. Lisboa: 1974; J. M. Cordeiro de Sousa – Um Túmulo na Capela claustral de Santo Aleixo, na Sé de Lisboa. *Boletim da Junta Distrital de Lisboa*. Lisboa: 1965.

¹¹ Emídio Maximiano Ferreira – *A Arte Tumular Medieval Portuguesa (século XII-XV)*. Dissertação de Mestrado. Texto policopiado. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1986.

¹² Dionísio M. M. David – *Escultura Funerária Portuguesa do Século XV*. Dissertação de Mestrado. Texto policopiado. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, [1989].

¹³ Mário Jorge Barroca – *Necrópoles e sepulturas medievais de Entre-Douro-e-Minho. Séculos V a XV*. Dissertação de Mestrado. Texto policopiado. Porto: Faculdade de Letras, 1987. Do mesmo autor, convém apontar a obra resultante da tese de Doutoramento do investigador, obra também para o contexto tumular, embora não seja este o único abordado: Mário Jorge Barroca – *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422). Corpus Epigráfico Medieval Português*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2000.

Seguem-se os capítulos dedicados especificamente à tumulária na *História da Arte Portuguesa*, coordenada por Paulo Pereira e datada de 1995, da autoria de Francisco Pato de Macedo e Maria José Goulão, autores a que encontramos associados outros estudos mais dirigidos, nomeadamente sobre o túmulo da rainha Santa Isabel e os do rei Dom Pedro e de Dona Inês de Castro, em Alcobaça¹⁴. Como estudo pioneiro de iconografia no âmbito da escultura tumular medieval portuguesa, assume um lugar destacado o artigo de Mário Barroca sobre cenas de passamento e de lamentação (1997)¹⁵.

Desta data para cá, foi porventura o actual IGESPAR (antigo IPPAR) um dos principais impulsionadores de algum aprofundamento monográfico no seio destes estudos, proporcionado pelos dois volumes que foram dedicados à tumulária medieval portuguesa, incidindo com particularidade no núcleo tumular da Sé de Lisboa e no do Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça, estudos empreendidos por dois dos principais investigadores que, nos últimos anos, foram responsáveis pelo aprofundamento e revisão da temática: respectivamente, Carla Varela Fernandes (nomeadamente com a sua tese de Doutoramento dirigida à iconografia da família real portuguesa na escultura tumular e defendida em 2004, e uma série de artigos e participações em congressos no essencial dali decorrentes, a que se veio juntar, em 2009, uma obra monográfica sobre o túmulo do rei D. Fernando)¹⁶ e José Custódio Vieira da Silva (com um conjunto de artigos escritos entre 2005 e 2010 e trabalhando no sentido de uma reflexão sobre a

¹⁴ Francisco Pato de Macedo – O Descanso Eterno. A Tumulária. *História da Arte Portuguesa*. Dir. de Paulo Pereira. Vol. 1. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995, pp. 434-455; Maria José Goulão – Figuras do Além. A escultura e a tumulária. *História da Arte Portuguesa*. Dir. Paulo Pereira. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995, pp. 156-179; Francisco Pato de Macedo – Isabel de Aragão. Rainha de Portugal, Peregrina de Santiago. III Memorial Filgueira Valverde. Santiago e a Peregrinação. Pontevedra: Publicación da Cátedra Filgueira Valverde, 2004, pp. 9-43; Francisco Pato de Macedo e Maria José Goulão – Les tombeaux de Pedro et Inês: la mémoire sacralisée d'un amour clandestin. *Memory and Oblivion. Proceedings of the XXIXth International Congress of the History of Art held in Amsterdam*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 491-498.

¹⁵ Mário Jorge Barroca – Cenas de passamento e de lamentação na escultura funerária medieval portuguesa (séculos XIII a XV). *Revista da Faculdade de Letras*. II Série. Vol. XIV. Porto: 1997, pp. 655-684.

¹⁶ Carla Varela Fernandes – *Memórias de Pedra. Escultura Tumular Medieval da Sé de Lisboa*. Lisboa, IPPAR, 2001; Carla Varela Fernandes – *Poder e Representação. Iconologia da Família Real Portuguesa. Primeira Dinastia. Séculos XII a XIV*. Tese de Doutoramento em História da Arte. Lisboa: Faculdade de Letras de Lisboa, 2004, 2 vols.; Carla Varela Fernandes – *A imagem de um rei: análise do túmulo de D. Fernando*. Lisboa: Associação de Arqueólogos Portugueses / Museu Arqueológico do Carmo, 2009, entre outros.

pluralidade de questões levantadas por cada núcleo social específico e a dimensão de retrato inerente à identidade do jacente medieval)¹⁷.

Dever-se-á juntar-lhes, participando com uma saudável captação de temas e uma re-análise de peças concretas no âmbito vasto da tumulária, os estudos, mais ou menos pontuais, apresentados por Carlos Alberto Ferreira de Almeida¹⁸, o já citado Mário Barroca, Francisco Teixeira¹⁹, Luís Urbano Afonso²⁰ e Giulia Rossi Vairo, que desenvolve tese de Doutoramento sobre o que considera tratar-se do panteão régio de Odivelas (incluindo, naturalmente, o estudo dos túmulos de Dom Dinis e da rainha Santa Isabel, mas não só)²¹.

Ainda neste contexto da estimulação da investigação nesta área de estudos da escultura tumular, refira-se, finalmente, o projecto de investigação em que tivemos a felicidade de participar, entre 2005 e 2008 – o projecto IMAGO, coordenado pelo Prof. Doutor José Custódio Vieira da Silva²² –, que permitiu actualizar o levantamento da

¹⁷ José Custódio Vieira da Silva – *O Panteão Régio do Mosteiro de Alcobaça*. Lisboa: IPPAR, 2003; José Custódio Vieira da Silva – *Memória e Imagem, Reflexões sobre Escultura Tumular Portuguesa (séculos XIII e XIV)*. *Revista de História da Arte*. 1. Lisboa: Instituto de História da Arte da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, pp. 47-81; José Custódio Vieira da Silva – *A construção de uma imagem. Jacentes de nobres portugueses do século XIV. El intercambio artístico entre los reinos hispano y las cortes europeas en la Baja Edad Media*. León: Universidad de León, 2009, pp. 407-429, entre outros.

¹⁸ Carlos Alberto Ferreira de Almeida – *A Roda da Fortuna/Roda da Vida do túmulo de D. Pedro, em Alcobaça*. *Revista da Faculdade de Letras do Porto. História*. 2ª Série. Vol. VIII. Porto: 1991, pp. 255-263. Refira-se igualmente, embora tratando o tema não exclusivamente no âmbito tumular: Carlos Alberto Ferreira de Almeida – *A Anunciação na Arte Medieval em Portugal. Estudos iconográficos*. Porto: Faculdade de Letras, 1983.

¹⁹ Francisco Teixeira – *A Imagem da Monja Cisterciense no Túmulo de D. Dinis em Odivelas*. *Cisterciem*. 217 (10-12). 1999, pp. 1161-1174; Francisco Teixeira – *O túmulo de D. Leonor Afonso: espaço, imagem e gestualidade*. *Santarém na Idade Média*. Actas do Colóquio (13-14 Março 1998). Santarém: Câmara Municipal de Santarém, 2007, pp. 23-34.

²⁰ Luís Urbano Afonso – *O ser e o tempo. As idades do homem no gótico português*. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2003; Luís Urbano Afonso – *Pelos peitos e pelas espadas: convenção, plausibilidade e história de uma imagen de tortura esculpida*. *Românica*. Nº 20 (2011). Para Teresa Amado. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, pp. 93-107; Luís Urbano Afonso – *Eros e Thanatos: the Tomb of King Pedro in Alcobaça and its Wheel of Life and Fortune (1358-1363)*. *Artibus et historiae. Na art anthology*. Nº 65 (XXXIII). Cracow-Vienna: 2012, entre outros.

²¹ Giulia Rossi Vairo – *O mosteiro de S. Dinis, panteão régio (1318-1322)*. *Encontro do CITCEM. Família, Espaço e Património (26-27 de Novembro de 2010)*. Coord. Carlota Santos. Actas. Guimarães: Sociedade Martins Sarmento, 2012, pp. 1-14; Giulia Rossi Vairo – *La tomba del re Dinis a Odivelas: nuovi contributi e proposte di letture*. *I Colóquio Internacional. Cister, os Templários e a Ordem de Cristo. Da Ordem do Templo à Ordem de Cristo: os Anos da Transição*. Ed. José Albuquerque Carreiras e Giulia Rossi Vairo. Tomar: 2012, pp. 209-248, entre outros.

²² O projecto IMAGO foi desenvolvido no âmbito da investigação do Instituto de História da Arte e do Instituto de Estudos Medievais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de

tumulária medieval portuguesa (feito pela primeira e única vez na década de 80), bem como recolher e disponibilizar na Internet um conjunto de imagens de difícil acesso e indispensáveis como instrumento de trabalho para os estudos, não apenas da escultura tumular e da iluminura (nas quais se centra o levantamento efectuado), mas de toda a iconografia e arte medievais portuguesas²³.

Este constitui, em largas pinceladas, o quadro científico em que mais especificamente se insere a nossa proposta de investigação (do ponto de vista da historiografia artística nacional), que tem por base e herança todo esse conjunto de estudos já elaborados e que com eles se encontra nalguns pontos, mas que se define por uma vocação particular e procura traçar um caminho singular, encontrado na atenção posta na feminilidade, e adoptar um modo próprio de interrogar, divergindo da abordagem dominante nos poucos estudos que, de uma forma ou de outra, tocaram a tumulária feminina. Com efeito, o que fundamentalmente nos importa questionar é o modo próprio como a comunidade feminina se faz representar (e não só em Portugal, como noutros lugares e momentos histórica e artisticamente próximos das nossas realizações, como seja, desde logo, o caso de Leão e Castela ou mesmo Aragão, quando assim nos interessar), as vias pelas quais a mulher se move no universo da encomenda (quer do seu túmulo, quer do do marido) e concretiza o projecto de definição de um programa para a sua morada final. Em suma: o papel, o lugar e a presença da mulher no panorama artístico e mental da escultura tumular medieval ligada ao reino de Portugal, durante a centúria fulcral da sua elaboração, o século XIV.

A definição de um tal tema, vivendo nesta fascinante ambivalência entre uma aparente especificidade apertada e uma efectiva vastidão pluricelular (feita de tantos e quase inesgotáveis tópicos), assentou, desde o início, numa vontade de seguir num percurso de aprofundamento monográfico, qual aquele em que acreditamos ser possível rever alguns dos grandes conceitos de eterna raiz oitocentista ou demasiado dependentes de uma historiografia da arte praticada nos meados do séc. XX. Por outra parte, parece-nos essencial impulsionar uma aproximação das expectativas dirigidas à produção

Lisboa e teve por objectivo criar uma base de dados de Iconografia Medieval Portuguesa. Os resultados deste projecto são consultáveis através do endereço: <http://imago.fcsh.unl.pt>.

²³ As fotografias que apresentamos no Apêndice fotográfico, no Vol. II da tese são, de um modo geral, material recolhido durante este projecto e cujos direitos pertencem, por isso, ao mesmo.

artística, dos temas em debate ao nível de outras disciplinas que hoje protagonizam a investigação levada a cabo sobre o período medieval, nomeadamente a Antropologia Histórica, particularmente no contexto francês. De resto, acreditamos que o interesse crescente da História da Arte por períodos de transição – mal definidos e mal compreendidos –, pelas imagens *à margem*, pelas artes ‘*menores*’ (hoje diríamos, sumptuárias ou decorativas), pela ‘transgressão’ e as ‘zonas cinzentas’ da prática artística constitui já há uns anos um reflexo da revitalização que o discurso historiográfico tem consistentemente procurado fazer de temas “marginais” como o das minorias, o campo do imaginário ou a história da vida privada. Só assim (mediante aquela atenção a outros interesses disciplinares) se tornará possível encontrar fundamentos para a revalidação de uma disciplina que aparentemente se deixou acantonar num enunciado formalista, e substituir a obsessão da autonomia pela confiança numa competência da História da Arte para o cimentar da ponte que progressivamente nos liga à medievalidade. Será ainda um instinto de sobrevivência este que explica tais orientações, num contexto civilizacional em que o discurso histórico acessível à comunidade se deixou, em muitos temas, cristalizar, e as novidades suscitadas pela prática investigante universitária tendem a manter-se como apanágio de uma elite de letrados. Numa sociedade em que os conceitos de rendimento e praticabilidade governam, esta forma de existir ameaça, contudo, a continuidade desta existência disciplinar (ou, pelo menos, a sua vitalidade) e acelera, por isso, a necessária aposta num reatamento com a comunidade, nomeadamente mediante a atenção aos interesses da contemporaneidade (procurando-lhes os sinais no Passado), no fundo, parcela revitalizante do trabalho de todo o historiador.

É, por conseguinte, neste cruzar de perspectivas que delineamos os contornos do nosso trabalho de investigação, orientando-o para um tema sensível do nosso tempo – o da representação do ser e do corpo humanos –, aplicado a um núcleo social específico, objecto também de um interesse científico crescente e porventura componente não tão inferiorizada quanto possa parecer, da vida e da arte da Idade Média como, de resto, de qualquer civilização: a mulher. Assumindo em consciência as razões da nossa escolha temática, deveremos manter desperta, contudo, a noção da dificuldade em encontrar um ponto de equilíbrio no tratamento de áreas como estas (a da mulher, a da vida privada, etc.), pelos riscos de projectarmos à força os valores e os balizamentos dos nossos dias

na interpretação de situações e atitudes que não deixam de nos ser, em muitos aspectos, completamente alheios.

De qualquer modo, como dissemos, parece-nos esta forma de abordar o fenómeno artístico da tumulária uma via possível de revisão de alguns problemas e de suscitação de outros novos. Neste ponto teremos de assumir, de resto, o enquadramento temático da presente tese como o resultado de um conjunto de análises que, por orientação ou mesmo em conjunto com o Prof. Doutor José Custódio Vieira da Silva, fomos realizando, no sentido de encontrar alternativas à referida vocação generalista de grande parte da bibliografia que toma a tumulária por tema, assim como à tendência para proceder a análises da mesma com base em agrupamentos meramente cronológicos ou, no máximo, regionais. Assim, depois de um primeiro artigo escrito em conjunto sobre o túmulo de Dom João I e o paradigma que o mesmo inaugura para o séc. XV²⁴, e tendo por premissa a compreensão do jacente na sua dimensão de retrato social e como resultado de um código definido e forma de advertência sobre o lugar do indivíduo na sociedade a que pertenceu e na linhagem em que entronca, seguiu esta linha de investigação no sentido de abordar, com mais ou menos profundidade, os diversos grupos sociais (separados por géneros) que gozam do direito ao sepultamento em túmulos dotados de figura jacente, a começar pelos membros da Igreja (concretamente os de dignidade episcopal²⁵), seguidos dos elementos masculinos da nobreza²⁶ e, agora, das mulheres (fundamentalmente, por razões que facilmente se compreendem, aquelas pertencentes à realeza e à vasta e estratigráfica classe nobre).

Perscrutar o universo feminino medieval português, através da expressão artística do mesmo na tumulária e na sua prática de encomendantes e/ou destinatárias dos sepulcros – eis o *topos* que nos propomos elucidar ao longo desta tese, um domínio de investigação no qual se cruzam não apenas os problemas próprios da arte tumular (de que temos vindo a falar até aqui), como também assuntos de âmbito social mais alargado, em que a pluridisciplinaridade terá de desempenhar um papel fulcral.

²⁴ José Custódio Vieira da Silva; Joana Ramôa – O retrato de D. João I – um novo paradigma de representação. *Revista de História da Arte*. Nº 5. Lisboa: Instituto de História da Arte – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2008, pp. 223-225.

²⁵ José Custódio Vieira da Silva; Joana Ramôa – “Sculpto Immagine Episcopali”: jacentes episcopais em Portugal (sécs. XIII-XIV). *Revista de História da Arte*. Nº 7. Lisboa: Instituto de História da Arte – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2009, pp. 94-119.

²⁶ José Custódio Vieira da Silva – A construção de uma imagem. Jacentes de nobres portugueses do século XIV. *Ob. Cit.*

Destacam-se, neste caso, o papel e a presença da mulher na morte e na sua preparação, tópico singular apenas de um objecto de análise mais vasto qual é o da especificidade da relação da mulher medieval com o sagrado (no seio do tão debatido problema da ‘espiritualidade feminina’) e do confronto entre os papéis que lhe são ideologicamente atribuídos e aqueles que efectivamente ela manifesta assumir. Este conjunto de problemas revela a sua máxima actualidade na inumerável série de títulos a eles associados, a serem publicados fora de Portugal (mas também já no nosso país), e derivam de um renovado interesse da historiografia pelo estudo de formas não tradicionais (ou não tradicionalmente consideradas pelo discurso historiográfico) de exercício do poder e de intervenção no panorama cultural, como parecem ser aquelas maioritariamente assumidas pelas mulheres. Frequentemente entendidas pelos seus contemporâneos (e por aqueles que registam a sua memória) como figuras desejadamente *sem poder*, movendo-se no âmbito da *vida privada* e responsáveis, deste modo, por *realizações* que tendem a ficar *escondidas*, como as classificou já José Mattoso, estas mulheres (com algumas excepções) tenderam a permanecer como estranhas a uma historiografia até há poucos anos ocupada das *acções do poder* (exercido privilegiadamente, na sua vertente pública e política, por homens), da *vida pública* (espaço masculino, por excelência) e das *realizações externas* (de que os homens se assumem como naturais protagonistas).

De facto, lançando um olhar sobre a bibliografia composta sobre a área de estudos que particularmente nos interessa, a tumular, facilmente verificamos que o pendor sexista historiográfico de que falávamos encontra também aqui o seu reflexo. Neste sentido constatamos que os impulsos de uma atenção mais particularizada a esta área de estudos que se foram verificando, mesmo em termos europeus, tenderam a focalizar-se na representação masculina, pela reconhecida supremacia social do homem no quadro mental da Idade Média (e perdurando no tempo) e a objectiva superioridade numérica de figuras jacentes associadas a este género (embora não necessariamente cabendo-lhes a elas, como veremos, o maior potencial de inovação). Ainda assim, convirá introduzir desde já uma nota para referir que alguns dos mais inovadores e recentes estudos que têm vindo a lume na área da ‘comemoração’ dos mortos e da arte tumular, têm tido por objecto as mulheres, as práticas e as representações femininas, revelando uma presença tudo menos negligenciável. São também muitos deles – os quais viremos a citar oportunamente – uma notória e fundamental fonte de inspiração

para a nossa própria análise, como se perceberá ao longo do texto e se patenteia na bibliografia que apresentamos.

No domínio da investigação portuguesa não constitui, aquela característica que faz dos estudos sobre a tumulária um campo de estudo fundamentalmente povoado de personagens masculinas, perdura e intensifica-se. Por outro lado, mesmo as figuras do género feminino merecedoras de mais desenvolvidas considerações ao longo da história da historiografia da arte portuguesa não representaram, grosso modo, propriamente uma reflexão sobre a mulher e a sua iconografia em tempos medievais – com algumas pistas, neste sentido, a serem lançadas somente por Carla Varela Fernandes²⁷ e Giulia Rossi Vairo²⁸ – e foram sobretudo abordadas pela respectiva pertença à família real e por, nesse contexto da memória régia, serem figuras, desde os relatos seus contemporâneos, de excepção. Referimo-nos concretamente aos casos mais citados de Dona Inês de Castro e da rainha Santa Isabel (cuja ‘revisitação’ tem mostrado, contudo, como dizíamos, o muito que há por fazer). Com efeito, também a nós esta percepção dos quadros sociais plasmados na arte nos interessará (como dissemos) e também a atenção à corte régia constituirá uma linha fundamental de investigação (nomeadamente por a ela se encontrar directa e indirectamente associada a maioria das peças sobreviventes), mas não em exclusivo. O olhar que nos propomos dirigir à componente feminina da tumulária pretende fundar-se sobre uma reflexão sustentada, acerca das especificidades da feminilidade na representação (mental e figurativa) em contexto funerário, e contribuir para a germinação de um novo entendimento do papel e do lugar da mulher na vida e na arte medievais do Portugal trecentista, reintegrando-o na sua dimensão peninsular. Neste sentido, propomo-nos acompanhar uma tendência verificada especialmente na última década entre historiadores ingleses e norte-americanos (fundamentalmente) para, procurando os sinais mais ou menos evidentes da acção

²⁷ Na sua tese de Doutoramento, Carla Varela Fernandes dedica alguns capítulos à análise dos túmulos femininos, mas, ao integrá-los no estudo de um tema tão vasto quanto difícil de resolver como o da *Iconologia da Família Real Portuguesa*, não se lhe torna possível (como as próprias ilações da autora o constata), pois nem é esse o seu propósito, resolver satisfatoriamente a questão particular iconográfica da feminilidade. V. Carla Varela Fernandes – *Poder e Representação. Iconologia da Família Real Portuguesa. Primeira Dinastia. Séculos XII a XIV. Ob. Cit.*, Vol. 1.

²⁸ Partindo da indagação sobre o universo de D. Isabel de Aragão, a rainha Santa, Giulia Rossi Vairo tem vindo a contribuir de forma inovadora para a reflexão sobre a idiossincrasia feminina no Portugal de Trezentos, dando o exemplo de como esta abordagem pode e deve ser feita tomando a área da ‘comemoração’ como ponto de partida da investigação. Talvez devamos igualmente juntar nesta nota a referência ao trabalho de Ana Maria S. A. Rodrigues, pela sua investigação em torno do quadro material, económico mas também artístico, em que se moviam as rainhas consortes medievais portuguesas.

feminina na encomenda artística, renovar o olhar sobre a participação das damas e rainhas nos seus próprios projectos de ‘comemoração’²⁹ e nos de outros que as rodeiam.

Procurando, assim, contribuir para o conhecimento directo de algumas personagens concretas (e, consequentemente, do grupo social e do “género” de que participam), propomo-nos fazer da tumulária um campo de observação de práticas e representações femininas e chegar mais perto de uma realidade histórica ainda entre nós muito mal conhecida. Porque a base investigativa e bibliográfica com que jogamos é notoriamente incipiente, resta-nos restringir a nossa análise ao campo aparentemente circunscrito da escultura tumular e limitar-nos aos casos portugueses – amputando o projecto inicial de âmbito peninsular –, buscando na atenção ao pormenor o deslindar dos sinais subtis de verdades mais profundas e abrangentes.

Do ponto de vista cronológico, faremos incidir o nosso olhar privilegiadamente no século XIV, enquanto centúria de definição do modelo tumular português por excelência e de lapidação de um jacente feminino exemplar que passará, sem grandes transformações (contrariamente ao que se verifica no universo masculino), para as primeiras décadas do século seguinte. Isto porque, como atrás referimos, os túmulos com jacente constituem o foco da nossa análise. O balizamento inicial da cronologia definida para a mesma define-se, assim, com naturalidade, pelo primeiro exemplar tumular conservado ostentando efígie: o túmulo de rainha que se encontra no actual *Panteão Régio* do Mosteiro de Alcobaça. Essa peça obriga-nos, como veremos, a recuar ao século XIII para procurarmos deslindar a razão de ser das suas formas e questionarmos o seu ineditismo. Quanto ao *terminus* do período definido, explica-se também com alguma agilidade pelo facto de o início da segunda dinastia (1385) marcar definitivamente um novo momento no que a estas práticas ‘comemorativas’ diz respeito. Com efeito, sem significar o abandono absoluto das soluções experimentadas nos séculos anteriores, a centúria de Quatrocentos inova sob diversos pontos de vista, acompanhando, assim, as profundas mudanças por que se encontra então a passar a sociedade portuguesa. A não inclusão, à partida, do século XV tem, por isso, a ver com

²⁹ Adoptamos este termo a partir da palavra inglesa ‘*commemoration*’, por não ter tradução exacta em português nem outro vocábulo que tão bem o substitua. Pensamos que o uso da palavra portuguesa ‘comemoração’ pode bem adequar-se ao conceito que procuramos definir. Recorremos a este termo com o sentido de evocação solene, ritualizada e consagrada, verdadeiramente *comemorativa* de quem foram essas mulheres e, simultaneamente, propiciatória de um destino salvífico para a alma.

o facto de ali se desenhar uma sociedade com características muito próprias e diversas, a vários níveis, das da(s) sociedade(s) de Duzentos e Trezentos, durante as quais cremos que se assiste à germinação e à consolidação de um estatuto particular para as mulheres (com as diferenças que teremos oportunidade de detectar) e, portanto, à definição de padrões comportamentais e de um enquadramento específico para a prática mecénica feminina. A deslocação significativa dos membros masculinos de muitos casais para novas áreas geográficas, com o desencadear da Expansão (o que nos leva a ver algumas mulheres mais activas na encomenda dos sepulcros dos maridos), os novos valores culturais cultivados na corte (e nas práticas funerárias em concreto) no seio da dinastia de Avis (desde logo, por influência da própria Filipa de Lencastre, como se deixa adivinhar no sepulcro original que o casal régio para si encomenda), todo um novo clima norteado por uma espiritualidade tardo-medieval a que se começam a juntar os sinais da modernidade – são aspectos que definem um novo contexto, que merece, quanto a nós, uma abordagem específica e tão profunda como a que nos propomos fazer para o período em análise.

Para a abordagem das peças que assim se oferecem à nossa observação – onze no total – propomos uma lógica de encadeamento que se fundamenta, segundo cremos, com a I Parte da tese. Nesta, focaremos toda uma série de tópicos que nos pareceram fundamentais para enquadrar mental e sociologicamente o fenómeno da produção tumular com jacente no seio da comunidade feminina, enquanto espaço de revelação de identidade e ideias, tal como o entendemos. Da ideologia vigente entre os moralizadores e pedagogos masculinos (religiosos e laicos) à consciência de si mesmas que as mulheres medievais manifestam ter, passando pelos aspectos materiais da sua existência e o modo como recorrem à intervenção de natureza cultural como forma de exercício de poder, vários serão, por isso, os temas abordados, de modo a construir um panorama o mais abrangente e rico possível para assistirmos depois à actuação das nossas personagens e lhes entendermos as aspirações. Seguir-se-á, na II Parte da tese, a análise dirigida às práticas tumulares seleccionadas, num reenvio constante entre peça artística e biografia, que se estrutura tendo por guia o nível e tipo de intervenção das mulheres nos seus projectos ‘comemorativos’. Assim, encetamos o nosso percurso pelo presumível inaugurador da prática de jacentes femininos em Portugal – o citado túmulo de Alcobaça – que nos permitirá, desde logo, levantar problemas que julgamos fulcrais para o entendimento destas matérias (e daí o maior investimento que esta peça conhece

relativamente a outras, reflexo da complexidade do tema); seguem-se as *protagonistas*, aquelas que melhor representam o fenómeno que pretendemos analisar e, portanto, as particularidades da acção feminina exercida no âmbito da ‘comemoração’, por serem – segura ou provavelmente – encomendantes e mentoras dos seus próprios projectos fúnebres; no ponto seguinte analisaremos dois casos de ‘comemoração’ infantil e o fenómeno de ‘apropriação’ de memórias frequentemente inerente a estes casos; finalmente, as *comemoradas* por outrem, desde o caso paradigmático de D. Inês de Castro àqueles cujos dados disponíveis nos impedem de tirar quaisquer ilações sobre o seu nível de participação na encomenda do sepulcro. Ficam de fora desta enumeração dois jacentes femininos de que temos registo e entretanto desaparecidos – os de D. Leonor Afonso e da rainha D. Beatriz, esposa de D. Afonso IV – mas que oportunamente não deixaremos de referir. A lógica em que as personagens e respectivos túmulos se sucedem em cada um dos capítulos da II Parte não é necessariamente orientada por um ritmo cronológico sequencial (embora este aspecto da datação das peças não deixe de estar bem presente), podendo, como sucede no caso de D. Inês de Castro, impor-se, à cabeça da reflexão, um caso concreto, que dá o mote para a abordagem dos seguintes, mesmo que estes lhe possam ser temporalmente anteriores³⁰.

Finalmente, nos Anexos incluímos um inventário da tumulária feminina medieval portuguesa, dos sécs. XIII ao XV (Anexo 1) e uma lista relativa aos lugares de sepultamento das rainhas inglesas, francesas e de outros reinos peninsulares (Anexo 2).

Antes desta abordagem, dividida em dois grandes momentos (I e II Partes), prosseguimos ainda em tom de introdução, com uma reflexão sobre a idiossincrasia da imagem medieval – que nos parece vital no contexto científico da actualidade e em qualquer estudo desenvolvido no seio da História da Arte – e, também através dela, com alguns esclarecimentos acerca da metodologia de trabalho adoptada. Pretendemos com

³⁰ Optámos igualmente por seguir a mesma ordem na colocação das imagens no Apêndice Fotográfico patente no Vol. II da tese, começando por um conjunto de figuras respeitantes ou relacionadas directamente com as peças em análise e seguindo-se imagens relativas a outras situações tumulares que nos interessou, num momento ou outro, trazer à discussão para a tese (e para as quais se reenviará ao longo do texto).

isto fundamentar o modo como olhamos as imagens que elegemos analisar e a forma como optámos por conceber e estruturar a nossa investigação³¹.

*

O problema que na presente tese abordamos estende-se, conforme exposto até aqui, para além do âmbito específico da nossa disciplina. Pensar a presença da mulher no âmbito tumular obriga-nos a reflectir sobre a definição do “género” como critério de classificação e a deslindar o processo da sua configuração como objecto de abordagem dos tempos passados³².

O interesse pela História das Mulheres, em parte dependente da procura de uma igualdade de direitos na sociedade civil, que a Carta das Nações Unidas veio regulamentar em 1945, encontrou, nos finais da década de 60 do século XX, um empenhamento militante de intelectuais e docentes, que assim se tornaram responsáveis pela demonstração da existência de uma voz das mulheres, determinante em momentos concretos e activa entre as suas antepassadas, registada pelas mesmas em fontes que foram então inovadoramente valorizadas (como os inventários de enxovais, etc.) e patente em obras artísticas e literárias de justa atribuição feminina. Simultaneamente, a transferência do conceito de “género”, da literatura e da gramática para o âmbito sociológico, foi responsável pela reconfiguração da reflexão sobre o impacto da biologia e da sociedade nos papéis assumidos pelas mulheres, assim como pelos homens, que

³¹ Num último esclarecimento impõe-se dizer que optámos, ao longo do texto da tese, por denominar as personagens históricas, nomeadamente aquelas pertencentes às famílias reais, pelos nomes com que ficaram conhecidas no reino onde acabaram por viver mais longamente e tornar-se, nos casos em que assim ocorreu, rainhas. Assim, se uma infanta castelhana chamada Blanca, acabou por se tornar soberana em França, chamamo-la Blanche, não Blanca. Também não traduzimos os nomes dos monarcas estrangeiros. Esta opção visa evitar confusões entre figuras com os mesmos nomes a habitar contextos próximos.

³² Impõe-se, desde já, um esclarecimento acerca da maneira como utilizamos o conceito na presente tese. A noção de “género” tem, neste contexto, a ver com os papéis sociais assumidos por homens e mulheres, que têm como ponto de partida e estrutura de enquadramento as distinções biológicas existentes entre os sexos, mas que as ultrapassam, pelo que se tornam variáveis no tempo e no espaço. A classe social, a idade, a condição física, e religião, a riqueza e os padrões morais são alguns dos factores que intervêm nesta definição. Conceptualizado no seio de uma rede de articulações dinâmicas, o “género feminino” não deve ser, assim, olhado isoladamente mas em interacção com o outro, que em grande parte o condiciona, determina e lhe dá sentido, o masculino.

num segundo momento conheceram também por esta via uma nova óptica de abordagem.

Progressivamente, os estudos focados nas mulheres, libertando-se dos constrangimentos da militância, alargando-se das excepções e das *pioneiras* a grupos mais ou menos vastos e a comportamentos dominantes, souberam constituir-se em sólido (e científico) campo do conhecimento, provando a sua validade e até a competência para uma reavaliação, em certos dados, da disciplina historiográfica tal como até então se definia. Um momento decisivo no que toca a um tema e a um método de abordagem como os nossos, foi, sem dúvida, o da criação dos estudos em torno da *queenship*, nos anos 80, que, perspectivando o carácter muitas vezes familiar (mais do que unipessoal) do poder régio (masculino), deram nova alma à concepção da capacidade interventiva daquelas que mais de perto acompanharam – e não se limitaram a observar – os governantes masculinos, as rainhas. A própria designação inglesa a que aqui recorremos (sem tradução literal para língua portuguesa) dá conta de uma realidade de domínio anglófono no que respeita aos mais estimulantes e numerosos estudos realizados nesta matéria – assim como, podemos dizê-lo, sobre a mulher de poder medieval. Com efeito, não obstante a pulverização dos temas, das personagens abordadas e das metodologias aplicadas, facilmente percebemos, identificando as origens das investigações divulgadas (e os contextos por elas analisados), o quanto a construção de uma isenta, fundamentada e não parcelar História das Mulheres tem sido desigual e os muitos passos que estão ainda por concretizar, se não nos queremos ater a generalizações que têm tanto de encantatórias quanto de falseantes e limitadas.

A ausência de uma compilação histórico-sociológico-literária-artística, portanto, verdadeiramente multidisciplinar, sob o título de *História das Mulheres*, em Portugal, tal como sucedeu há sensivelmente 20 anos em Itália (edição na qual a historiografia francesa, a par de alguma inglesa, teve um peso determinante)³³ e que encontrou já equivalente na vizinha Espanha (2005)³⁴ – onde a realidade deverá, provavelmente, ser indissociável, sob muitos aspectos, daquela vivida pelos mesmos grupos em Portugal –,

³³ *Storia delle Donne*. Dir. Michelle Perrot, Georges Duby. Roma-Bari: Gius. Laterza & Figli Spa, 1990. Foi esta obra traduzida para língua portuguesa por Ana Losa Ramalho, Egipto Gonçalves, Francisco Geraldês Barba, José S. Ribeiro, Katharina Rzepka e Teresa Joaquim e publicada sob o título de *História das Mulheres*, numa edição da Afrontamento, de 1993.

³⁴ Isabel Morant (dir.) – *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2005.

parece-nos um dado significativo e bem elucidativo deste atraso científico e do (não muito longínquo) desinteresse editorial que marcaram o panorama português, colmatados agora progressivamente por algumas investigações a ela dirigidas e que, apesar de tudo e embora apenas nos últimos anos, vão somando contribuições para a clarificação desta, a pouco e pouco, menos baça realidade³⁵. Como bem elucidava Ana Rodrigues Oliveira em dissertação de Mestrado, defendida em 1997, a rarefacção destes estudos não pode, de resto, ser dissociada do igual vazio que sentimos quando procuramos os sinais de semelhante vocação científica entre os estudos universitários. Ao então recentemente criado “Mestrado em Estudos sobre Mulheres” na Universidade Aberta, juntou-se somente (em 2003), como curso de Pós-Graduação, um outro mestrado dedicado à investigação sobre a mulher, na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, ligado às iniciativas do centro de investigação interdisciplinar *Faces de Eva*, fundado a partir de um projecto de 1997. Mais recentemente foi criada uma Pós-Graduação em “Arte Visuais e Género”, no departamento de Artes Visuais e Design da Universidade de Évora, orientada para o domínio da contemporaneidade. À revista publicada pelas *Faces de Eva* soma-se, enquanto instrumento de divulgação dos estudos desenvolvidos nas várias áreas do saber em torno da figura feminina, não apenas a série de colóquios e cursos livres promovidos pela mesma unidade de investigação, como também a revista *Ex Aequo*, publicada pela Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres (fundada em 1991), bem como a Base de Dados em Estudos sobre as Mulheres, resultante de um projecto levado a cabo no Centro de Estudos das Migrações e das Relações Interculturais da Universidade Aberta, destinada a reunir a bibliografia relevante para o conhecimento da mulher, os estudos de género e os estudos feministas, publicada em Portugal, entre 1998 e 2005, na área das ciências sociais e humanas. Realizando uma

³⁵ É mais que justo declarar o contributo fundamental de uma série de investigadores para o período medieval, nomeadamente, Ana Maria S. A. Rodrigues, Ana Rodrigues Oliveira, Francisco Pato de Macedo, Francisco Teixeira, Giulia Rossi Vairo, Leontina Ventura, Manuela Santos Silva, Maria Filomena Andrade, Maria Helena da Cruz Coelho, Maria de Lurdes Rosa, Rosa Pomar; também, com intervenções mais pontuais, Alcina Oliveira Martins, Carla Varela Fernandes, Hermenegildo Fernandes, Iria Gonçalves, Isaias da Rosa Pereira, José Mattoso, Luís Afonso, Marisa Costa, Paulo Drummond Braga. Graças a este conjunto de historiadores contamos hoje, na tese que apresentamos, com um material muito mais rico do que aquele com que eles próprios puderam começar a trabalhar. Convirá, sobretudo, sublinhar, na linha da investigação sobre *queenship* de que vimos falando, a série de biografias de rainhas consortes, dirigida por Ana Maria S. A. Rodrigues, Manuela Santos Silva e Isabel dos Guimarães Sá, que constitui indiscutivelmente o mais abrangente, recente e notável esforço realizado no sentido de aprofundar o conhecimento do público português (e não apenas dos historiadores) sobre algumas das mais destacadas (ou melhor posicionadas, pelo menos) mulheres do País.

consulta neste banco de informação, constatamos que das 560 entradas, 5 apenas dizem respeito especificamente à área de conhecimento da História da Arte³⁶ e 97 ao campo da História, das quais apenas 5 se reportam especificamente à Idade Média³⁷. Mesmo considerando as potenciais falhas desta recolha – notamos, desde logo, a ausência de estudos da autoria de Rosa Pomar³⁸, Ana Rodrigues Oliveira³⁹, Giulia Rossi Vairo⁴⁰, Maria de Lurdes Rosa⁴¹, Maria Filomena Andrade⁴², Ana Paula Pratas Figueira

³⁶ São elas: a dissertação de Mestrado sobre *O Mosteiro de Corpus Christi de Vila Nova de Gaia: arquitectura, pintura e escultura num espaço dominicano feminino: 1675-1873*, apresentada por Luísa Fernando Ferreira Rodrigues à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, em 1998; a dissertação de Mestrado sobre *Da clausura ao século: o destino de dois espaços conventuais do Porto: materialidades, memórias e património*, apresentada por Maria Raquel de Gouveia Durão Pina Rebelo à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, em 2001, a obra *Confissões e galanterias: o universo feminino na azulejaria portuguesa de setecentos*, da autoria de Maria Alexandra Trindade Gago da Câmara (Lisboa: Colibri, 2001); a *Obra Gráfica Completa*, de Paula Rêgo, publicada em 2004 (Lisboa: Cavalo de Ferro); e a tese de Doutoramento sobre *Aurélia de Sousa em Contexto. A Cultura Artística no Fim de Século*, de Maria João Lello Ortigão de Oliveira, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, no ano de 2002 e publicada pela Imprensa Nacional Casa da Moeda, em 2005.

³⁷ São elas: Ana Margarida Amaro Ferreira dos Santos – *Inês de Castro: o tema inesiano na Historiografia Romântica*. Dissertação de Mestrado em História Medieval e do Renascimento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1998; Antónia Paula da Rocha Coelho – *Estruturas Familiares na Idade Média: a partir das cartas de perdão de 1471/1472*. Dissertação de Mestrado em História Medieval apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2003; Ana Paula Sousa – *Leonor Teles “huuma maa molher”? Dissertação de Mestrado em História Medieval e do Renascimento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004; Ivone Leal – Cristina de Pisano e todo o universo das mulheres*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 2002.

³⁸ Rosa Pomar – *Memória Tumular de Rainhas, Infantas e Fidalgas em Portugal (1250-1350)*. *Revista da Faculdade de Letras. História*. II Série. Vol. XV-2. Porto: Universidade do Porto, 1998, pp. 1509-1530.

³⁹ Ana Maria Rodrigues Oliveira – *Mulheres e Fronteira na Cronística Medieval Dionisina. IV Jornadas Luso-Espanholas da História Medieval – As relações de Fronteira no Século de Alcañices*. Vol. II. Porto: Instituto de Documentação Histórica da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1998, pp. 1581-1594.

⁴⁰ Giulia Rossi Vairo – *Isabella d’Aragona, Rainha Santa de Portugal, e il monastero di Santa Clara e Santa Isabel de Coimbra (1286-1336)*. *Collectanea Franciscana*. 71/1-2 (2001). Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 2001, pp. 139-169; *Le origini del processo di canonnizzazione di Isabella d’Aragona, Rainha Santa de Portugal, in un atto notariale del 27 luglio 1336*. *Collectanea Franciscana*. 74/1-2 (2004). Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 2004, pp. 147-193.

⁴¹ Maria de Lurdes Rosa – *A fundação do Mosteiro da Conceição de Beja pela duquesa Dona Beatriz. O Tempo de Vasco da Gama*. Dir. Diogo Ramada Curto. Lisboa: Difel / Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 1998, pp. 265-270.

⁴² Maria Filomena Andrade – *As Clarissas em Portugal – Dimensões regionais de uma corrente de espiritualidade europeia (sécs. XIII-XIV)*. *Discursos, Língua, Cultura e Sociedade*. 3ª série. Nº 1. 1999, pp. 109-127; *Idem – A Beatitude no Feminino: Modelos de Santidade e formas de Poder*. *Discursos, Língua, Cultura e Sociedade*. 3ª série. Nº 2. 2000, pp. 71-84.

Santos⁴³, Maria Leonor Ferraz de Oliveira⁴⁴, Maria do Rosário Barbosa Morujão⁴⁵, Maria de Lourdes Cidraes⁴⁶, Ivo Carneiro de Sousa⁴⁷, Luís Miguel Rêpas⁴⁸ e Maria Helena da Cruz Coelho⁴⁹, entre outros – e os anos que nos separam do *terminus* da mesma – durante os quais, para citar alguns dos mais importantes exemplos, assistimos à defesa de três teses na área do monaquismo feminino, de Francisco Pato de Macedo⁵⁰, de Francisco Teixeira⁵¹ e de Maria Filomena Andrade⁵², bem como à publicação de obras como *Rainhas Medievais Portuguesas*, de Ana Rodrigues Oliveira (2010), para além da série de biografias atrás citada, a proporção numérica evidenciada por este instrumento denuncia uma realidade inquestionável. Efectivamente, tal como atrás

⁴³ Ana Paula Pratas Figueira Santos – *A Fundação do Mosteiro de Santa Clara de Coimbra: Da Instituição de D. Mor Dias à Intervenção da Rainha Santa Isabel*. Tese de Mestrado em História da Idade Média apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra: 2000 (polic.).

⁴⁴ Maria Leonor Ferraz de Oliveira – *O Domínio de Santa Maria do Lorvão no Século XIV: Gestão Feminina de um Património Fundiário*. Lisboa: INCM, 2001.

⁴⁵ Maria do Rosário Barbosa Morujão – *Um Mosteiro Cisterciense Feminino: Santa Maria de Celas (séc. XIII a XV)*. Coimbra: Por Ordem da Universidade, 2001.

⁴⁶ Maria de Lurdes Cidraes – O mito da Rainha Santa: uma tradição popular e religiosa. *Revista Lusitana*. Nova Série. 19-20. Lisboa: [s.n.], 2001, pp. 31-80.

⁴⁷ Ivo Carneiro de Sousa – *A Rainha D. Leonor (1485-1525): Poder, Misericórdia, Religiosidade e Espiritualidade no Portugal do Renascimento*. Lisboa: FCG, 2002. Apesar do título dado a esta obra, consideramo-la ainda como estudo contribuinte para o conhecimento da mulher medieval, no dealbar da modernidade.

⁴⁸ Luís Miguel Repas – *Quando a Nobreza Traja de Branco: A Comunidade Cisterciense de Arouca durante o Abadessado de D. Luca Rodrigues (1286-1299)*. Leiria: Magno, 2003.

⁴⁹ Maria Helena da Cruz Coelho – Esboço sobre a vida e obra da rainha Santa Isabel. *Monumentos*. Nº 18. Lisboa: DGEMN, 2003, pp. 25-33.

⁵⁰ Francisco Pato de Macedo – *Santa Clara-a-Velha de Coimbra. Singular Mosteiro Mendicante*. Ob. Cit. Do mesmo autor são de citar igualmente estudos anteriores a 2005 (igualmente ausentes da referida base de dados), também dirigidos ao universo feminino do círculo de Santa Clara, nomeadamente à rainha Santa Isabel: A Oferta de Compostela à Rainha Santa Isabel. *Arganilia*. Revista Cultural da Beira Serra. II série. 10. Arganil, 1999, pp. 99-109; O Túmulo Gótico de Santa Isabel. *Imagen de la Reina Santa. Santa Isabel, Infanta de Aragón y Reina de Portugal*. Zaragoza: 1999, pp. 93-114; Isabel de Aragão, Rainha de Portugal. Peregrina de Santiago. *III Memorial Filgueira Valverde. Santiago e a Peregrinação*. Pontevedra: Publicación da Cátedra Filgueira, 2004, pp. 9-43.

⁵¹ Francisco Teixeira – *A Arquitectura Monástica e Conventual Feminina em Portugal nos sécs. XIII e XIV*. Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade do Algarve. Faro: 2007 (polic.). Do mesmo autor, citamos os artigos anteriormente publicados (também ausentes da base de dados bibliográfica anteriormente referida): A Imagem da Monja Cisterciense no Túmulo de D. Dinis em Odivelas. Ob. Cit.; O Túmulo de D. Leonor Afonso: Espaço, Imagem e Gestualidade. Ob. Cit.

⁵² Maria Filomena Pimentel de Carvalho Andrade – *In obedientia, sine proprio, et in castitate, sub clausura : a ordem de Santa Clara em Portugal (séculos XIII-XIV)*. Tese de Doutoramento em História. 2 vols. Lisboa: Faculdade Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2011.

referimos, o panorama já de si carenciado da investigação portuguesa nos estudos de género, sobretudo no âmbito do discurso historiográfico (que é o que nos interessa) e quando comparado com aquele que, a partir da década de 60, se tem desenvolvido em países como a França, a Itália e sobretudo a Inglaterra, os Estados Unidos e mesmo já a vizinha Espanha (aqui sobretudo desde meados dos anos 70⁵³), é marcado por um número particularmente deficitário de publicações e investigações respeitantes ao período medieval, incapazes, portanto, de compor para já um retrato satisfatório da condição feminina (e das suas especificidades) no Portugal da Idade Média. Como é evidente, se o recurso a todos os estudos e perspectivas desenvolvidas para outras realidades nacionais e regionais se revela, deste modo, fundamental para sustentar o nosso próprio discurso, aplicado à realidade lusitana, e poderá constituir mesmo, em certos casos, uma rampa para o lançamento de novas pistas e propostas de leitura, a carência citada, em domínios que não são somente os da História e da historiografia da arte, como também o da Literatura, a que se junta a nossa intuição da existência de especificidades muito próprias da situação portuguesa, deixam-nos um campo de trabalho difícil e um *background* insatisfatório, nem sempre possível de disfarçar.

No seio dos estudos historiográficos sobre as mulheres, o olhar centrado nas suas representações físicas tem constituído um tema particularmente marginal, carecendo especialmente aqueles que procuram encontrar nessas manifestações a parcela de um discurso feminino na primeira pessoa – tal como parece ser o que nos é proporcionado por algumas figurações de âmbito tumular. É, por isso, sobretudo seguindo esta vocação pelo sinais directos e próprios dos agentes femininos e pelo modo como essa acção serve de motor à renovação artística no seio restrito (mas exemplar) da tumulária que orientamos a nossa reflexão doutoral – inserindo-nos, portanto, numa corrente historiográfica de raiz anglófona, como dissemos, que visa ultrapassar os limites criados pela noção de “género” e colmatar as falhas inerentes a

⁵³ O arranque dos estudos historiográficos sobre a mulher em Espanha nos anos 70, nomeadamente em âmbito universitário, foi em grande medida influenciado nessa e na década seguinte, pela mesma evolução operada em França, em especial pela obra de Georges Duby, nomeadamente por *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale* (Paris: Hachette, 1981), traduzida para castelhano em 1982 e pela *Histoire de la Vie Privée* (Paris: Éditions du Seuil, 1985), traduzida em 1988. A *Storia delle Donne* seria traduzida em 1992. Um ponto culminante dessa associação à historiografia francesa foi o da realização na Casa Velázquez, em Madrid, em Novembro de 1984, de um colóquio hispano-francês, em iniciativa conjunta com o próprio Duby e a participação de outros investigadores francos. As actas dali resultantes constituem um marco na produção historiográfica espanhola sobre a mulher: *La condición de la mujer en la Edad Media*. Madrid: Universidad Complutense, 1986. Destacamos actualmente o trabalho de Cristina Segura, Professora da Universidad de Madrid e que muito tem trabalhado sobre o tema das mulheres e a ideia do feminino.

uma metodologia de estudo focalizada nas representações mentais que os escritos masculinos nos legaram sobre a feminilidade⁵⁴. Estas práticas, apoiadas no recurso a testemunhos de origem e enquadramento ideológico masculinos, permitiram alcançar, mais do que as condições reais de vida das mulheres, as imagens que delas foram construindo cronistas, poetas, legisladores, moralizadores, pedagogos e directores espirituais – um aspecto que, não deixando de constituir uma janela privilegiada de observação da sociedade medieval de que essas construções mentais fazem parte, nos dá somente (digamos) uma das faces da moeda. Penetrar directamente nas experiências femininas: esta parece ser simultaneamente uma tarefa mais difícil e um propósito mais essencial e premente da investigação contemporânea.

Ainda assim, convém sublinhar, desde já, a nossa própria ligação ao universo das representações e directrizes de origem masculina e o quanto devemos às ilações extraídas do olhar lançado por vários autores às fontes ‘masculinas’ e às representações mentais aí observáveis, como aspectos determinantes que são para o conhecimento do quadro mental em que os túmulos que observamos foram forjados. E isto, não apenas porque para algumas peças em análise não nos restará outra solução senão considerar a potencial origem masculina da encomenda e, portanto, da definição do programa tumular (com as consequências que isso possa ter), como também porque aquelas tomam efectivamente parte no mundo mental em que também as mulheres que estudamos se inserem, sendo por isso essas mesmas considerações e ideias não absolutamente estranhas ao próprio modo feminino de raciocinar e de se entender a si mesmo. E será justamente essa mesma ‘*integração consciente e apropriada*’, como optamos por lhe chamar, que os jacentes femininos medievos nos irão, em grande medida, revelar – isto é, os resultados de uma assimilação e apropriação pelas mulheres dos valores dominantes que norteiam o “género feminino” na sociedade em que habitam e a combinação mais ou menos pacífica dos mesmos com uma consciente afirmação de individualidade e poder. De facto, é preciso ter presente que analisar os processos de encomenda e de execução de um programa tumular como forma de aproximação a um discurso directo feminino não equivale a dizer (nem nos devemos deixar cair nessa busca obsessiva) que estas mulheres extrapolaram necessariamente os limites de uma condição bem definida e frequentemente custodiada (em última instância, pela própria

⁵⁴ Observe-se como foi por essa via que Ana Rodrigues Oliveira, no contexto da investigação de Mestrado já citada, procurou dar início, em Portugal, ao estudo das mulheres medievais.

instituição à qual se entregavam nos últimos anos das suas vidas e/ou à guarda de quem deixavam o seu corpo). Ao olharmos estes jacentes (e o restante discurso iconográfico que os acompanha) percebemos antes o modo como estas personagens incorporam, amadurecem e tornam seus os modelos que as obras moralizantes e os directores de consciência lhes criaram, “*as imagens de si próprias que os homens lhes devolviam, por vezes a sua recusa radical desta visão deformada [é certo], sempre a maneira como estas ‘imagens’ se inscreveram na sua vida e na sua carne*”⁵⁵.

Estudamos, assim, o *género feminino* na medievalidade portuguesa e os modos como o mesmo se *representa* através do campo artístico da tumulária, portanto, por que vias e com que meios se põe em cena e se revela nesta forma de arte, e que resultados se obtêm nestas elaborações materiais e palpáveis que ininterruptamente continuam a torná-lo presente a quem os observa. E as leituras que nos proporcionam são múltiplas – tal como as questões que se lhes colocam podem (e devem) advir de vários domínios do saber sobre a humanidade, que não somente o histórico-artístico *tout court*. Não devemos, ainda assim, ofuscar a realidade de que é ainda a um grupo restrito de representantes da componente feminina do quadro medieval português que o estudo da tumulária conservada nos dá acesso, nomeadamente de mulheres que, por nascimento, casamento ou outra circunstância particular, gozaram de um certo poder e estatuto na sociedade e, portanto, do privilégio de dispor de uma sepultura elevada acima do chão e inclusive, nos casos de maior dignidade, encimada pela sua própria representação. Estas são também as mulheres que, apesar de tudo, mais facilmente vamos alcançando por via dos documentos escritos e aquelas de cuja vivência temos mais seguras informações.

É, por tudo isso, da mulher nobre medieval portuguesa, e sobretudo daquela que vive no seio ou gravita em torno da corte régia, que na presente tese nos cabe tratar.

Não se trata, por isso, propriamente de um estudo iconográfico, no sentido demasiadamente restritivo, de errada derivação ‘panofskiana’, com que tende a encher-se o termo, e muito menos naquela empobrecedora interpretação que torna o mesmo método promotor de uma falseante dicotomia entre forma e conteúdo. Trata-se antes de procurar construir uma leitura que se possa arrogar como portadora do contributo das

⁵⁵ Christiane Klapisch-Zuber – Introdução. *História das Mulheres*. Vol. 2 – A Idade Média. Dir. Christiane Klapisch-Zuber. Porto: Edições Afrontamento, 1993, p. 22.

diversas grandes metodologias elaboradas no seio da História da Arte e capaz de o assumir como esqueleto de uma forma de abordar específica, aplicada ao caso concreto do nosso objecto e tema de estudo e sem a pretensão, porventura inconsequente, de propor ou sequer tocar um método universal. Neste ponto, encontramos-nos perfeitamente de acordo com Hans Belting, que reflecte a propósito da relação que actualmente se estabelece entre um discurso que continua a pretender-se histórico e uma arte contemporânea que combate (ou ameaça simplesmente) a sua tradicional posição histórico-simbólica⁵⁶: não é a vocação para o estabelecimento de um método global e universalista que devemos assumir como premissa do nosso esforço de investigação – com os encargos que essa atitude já revelou trazer à vitalidade da disciplina –, mas antes assumirmos a experimentação como via de progresso e o diálogo com as outras disciplinas como plataforma de evolução da ciência e do conhecimento.

Este constitui, segundo cremos, o primeiro grande desafio da tese que apresentamos, porquanto respeita a uma reflexão que pode assumir-se como garante da coerência e oportunidade ou do absoluto fracasso de qualquer investigação. Falamos, naturalmente, da necessidade de estabelecer e fundamentar a metodologia de trabalho aplicada, tópico recorrente ao longo de todo o processo de elaboração da tese, tão fundamental e problematizante quanto, como todos sabemos, ele parece resultar num dos traumas ou dramas da história da historiografia da arte e constituir um dos pontos mais sensíveis e mais frágeis da sua existência. Situar-nos algures entre a corrente formalista e o método iconográfico, e para lá da psicologia e da sociologia da arte, eis o lugar ao sol que com esta investigação de Doutoramento pouco mais pretendemos que começar a vislumbrar.

A definição de um método obriga a uma reflexão profunda sobre o sentido das imagens, sobre o próprio conceito de imagem – num mundo tão cheio delas como o nosso e, ainda assim, de uma imagem tão diversa da medieval que estudamos –, sobre aquilo que procuramos nas imagens e a diferença entre o que lhes é intrínseco e o que nelas projectamos. Definir um método implica conhecer e estabelecer limites (aos quais o tempo acaba por impor outros novos) e encontrar uma coerência no quadro que assim se fecha.

⁵⁶ Hans Belting – *L’histoire de l’art est-elle finie?* [s.l.]: Gallimard, 2007.

A importância da definição de um método numa investigação em História da Arte, no momento actual, adensa-se ainda pela necessidade de uma certa reafirmação da disciplina, como dissemos, no seio dos estudos sobre a imagem medieval. Ultrapassar algumas restrições impostas de fora e criadas por dentro da História da Arte; conhecer os contributos e a linguagem própria de disciplinas como a Antropologia Histórica francesa que assume um papel determinante na proposta de novas formas de abordar a imagética da Idade Média; fazer da prática das análises pontuais e da especialização temática (a que a própria estruturação do sistema universitário cada vez mais nos obriga) o primeiro passo de uma reflexão mais alargada e parcela apenas de uma teoria geral unificada, necessariamente multidisciplinar⁵⁷: eis alguns dos tópicos que nos parecem revelar-se prementes na continuidade, no reforço e no enriquecimento de um domínio científico privilegiado para o entendimento amplo dos sentidos múltiplos das imagens, como é o da História da Arte – nosso ponto de partida e sempre nosso ponto de chegada. De resto, é esta chamada de atenção para as possibilidades de avanço científico abertas pela procura plural de sentidos, quer ao nível das imagens, quer no dos próprios textos (de que até há pouco tempo se valorizou sobretudo o conteúdo, em detrimento da forma como o mesmo é transmitido), uma das grandes tendências da prática historiográfica contemporânea pós-moderna. Desta orientação torna-se, assim, indissociável a premência de uma efectiva (não apenas proclamada) interdisciplinaridade, de que alguns centros e unidades de investigação revelam ser hoje, como sucede na FCSH, os principais impulsionadores, mas que, na sua extrema dependência de uma mudança de paradigma no próprio *modus operandi* do investigador, tem certamente ainda um longo e sólido caminho a percorrer. Com efeito, parece-me absolutamente pertinente, também para o panorama português, a observação

⁵⁷ Sobre os problemas, não especificamente da historiografia da arte, mas do medievalismo português, em sentido abrangente, revela-se José Mattoso particularmente mordaz e acutilante no Editorial nº 7 da revista *Medievalista* ([Em linha]. Número 7 (2009)). Comparando o panorama do medievalismo português com o espanhol (analisado na mesma revista por José Ángel García de Cortázar), reconhece a ambos: “Ausência generalizada de conceptualização, fragmentação temática, redução do campo de observação, isolamento do objecto de estudo, abandono de investigação sobre factores de compreensão englobante como as estruturas sociais e económicas, atracção por temas antropológicos mas falta de conexão entre eles ou adopção de pontos de vista superficiais ou meramente descritivos, etc. Noutros [aspectos] a diferença é enorme: a publicação de fontes tem feito entre nós alguns progressos, mas não se compara com os milhares de volumes publicados em Espanha; o estímulo constituído pelas vigorosas autonomias espanholas encorajou os estudos de âmbito regional, por vezes de excelente qualidade, ao passo que o débil e nem sempre positivo apoio dos municípios portugueses a investigações locais e regionais contribuiu sobretudo para a pulverização da investigação e por vezes para a publicação de produtos desqualificados. Nestas circunstâncias, o medievalismo português, apesar dos contactos que tem estabelecido com o medievalismo internacional ao nível de projectos e participação em eventos colectivos, arrisca-se a tornar-se, em termos científicos, uma mera irrelevância” (Ob. Cit., p. 2).

que José Ángel Garcia de Cortázar faz relativamente à aplicação desta prática na investigação espanhola, denunciando a preponderância de uma multidisciplinaridade individual (até onde o actual panorama de especialização temática e técnica o permite) sobre uma desejável interdisciplinaridade colectiva. A obsessão da cientificidade (entendida segundo um modelo de comprovação proveniente das ciências exactas e que as próprias hoje já discutem) deu porventura lugar à obsessão de recuperar o entendimento global da obra de arte (no próprio modo como foi recebida originalmente) e de recolocá-la na sua rede original de relações⁵⁸, num quadro científico contemporâneo, é certo, mas que não deixa de conter em si os laivos de um modelo de genialidade humanista. Decorrente de um modelo tradicional de vivência e dedicação à disciplina em quase absoluta solidão e porventura de um padrão de exigência de originalidade pessoal em revisão, é aquela (a de um certo ensimesmamento do investigador sobre si mesmo) uma prática que, contudo, a nova investigação se empenha em ultrapassar. Não embora sem dificuldades. Efectivamente, em abordagens como a que nesta tese propomos, a atenção e o desenvolvimento (maior ou menor) que se impõe dar a um conjunto de temáticas que cruzam em si diversos domínios do saber, tornam-se fonte potencial de fragilidades que a investigação pode acusar: pela necessidade de recorrer a estudos realizados em áreas que não se domina (e de confiar na nossa capacidade para avaliar o grau de fiabilidade das suas ilações); pelo carácter particularmente corrosivo do discurso de alguns desses outros investigadores, pouco adeptos da História da Arte; pela dificuldade de abranger e conhecer toda a bibliografia pertinente para os diversos domínios científicos tocados; ou, o que no panorama português pode tornar-se particularmente frustrante, pela ausência mesmo de estudos específicos em matérias fundamentais ao nosso objectivo de análise mas que não nos é permitido (nem devido) aprofundar. No caso concreto da presente investigação sentimos especialmente, como se perceberá, a carência de conclusões elaboradas na área da relação da mulher medieval com o livro e a leitura, sobre a literatura moralizante e pedagógica dirigida às mulheres presente em bibliotecas medievais portuguesas, sobre a evolução da moda feminina na Idade Média em Portugal, entre outros temas. Mas igual carência tem de ser apontada no seio da própria historiografia da arte. Faltam-nos, com efeito, determinados estudos e conhecimentos que se revelariam indispensáveis para

⁵⁸ Lembremos o modelo de 'iconografia relacional' proposto por Jérôme Baschet – *L'iconographie médiévale*. Paris: Gallimard, 2008.

avancarmos na nossa área específica de análise, nomeadamente no âmbito da escultura de vulto medieval, e que, dada a abrangência temática da tese, também não nos será possível colmatar. Citemos como exemplo o caso apontado por Jean Wirth para o estudo da prática escultórica gótica francesa⁵⁹, aplicável em absoluto ao panorama português. Fala-nos o conhecido historiador do quase total desconhecimento do modo de funcionar das oficinas e do sistema de repartição do trabalho entre o mestre e os que com ele se formam, do qual decorrem, para Portugal, dificuldades ligadas à definitiva valorização de um artista como Telo Garcia, à identificação dos *ateliers* existentes (e do modo como se influenciavam entre si), à distribuição das encomendas (a começar nas de origem régia) e às vias de circulação das respectivas obras. No deslindar destas últimas questões continua, aliás, a desempenhar um papel fundamental e até preponderante a prática, bem própria da nossa disciplina, das análises e das comparações *estilísticas*, de que seria um erro desfazer-nos por completo, e que são as que nos permitem avançar e colocar hipóteses, sem os bloqueios resultantes da incapacidade para tudo comprovar. De pouco adiantará ficarmos à espera da descoberta de documentos inéditos; é preciso reler e reagrupar os que já existem e interpelá-los com novos objectivos e interrogações; é necessário re-olharmos, vezes sem conta, as peças artísticas, que são o nosso dado mais seguro e aquele que nunca deve deixar de centralizar as nossas preocupações.

O objecto artístico situa-se, assim, numa encruzilhada de condições – fenómeno estético, facto técnico, produto psicológico (individual e colectivo), testemunho sociológico – e o método de qualquer investigação desenvolvida no seio da contemporânea historiografia da arte, ou de qualquer abordagem sobre a imagem, só será completo se reconhecer e considerar todas estas facetas que o fenómeno comporta. História e Arte: eis a associação que deve constituir a riqueza da nossa disciplina, não o seu bloqueio ou limitação. A forma artística, na medida em que é genericamente condicionada pela prática em questão, pela técnica, pelos conteúdos e pelas funções que visa cumprir ou integrar, na medida em que constitui uma forma de apropriação de um momento do real por um indivíduo, é sempre, como o próprio Hans Belting acaba por reconhecer, uma forma histórica⁶⁰, e dificilmente a poderemos apreender, por essa

⁵⁹ Jean Wirth – *La Datation de la Sculpture Médiévale*. Genève: Librairie Droz, 2004, pp. 146-149.

⁶⁰ Hans Belting – *L’histoire de l’art est-elle finie?*. Ob. Cit., p. 62.

razão, enquanto forma pura, na exclusiva condição de elemento participante de uma evolução interna ao movimento artístico em que o *estilo* se explica e transforma a si mesmo. Assim, à noção de um “estilo” (seja epocal ou individual), evoluindo pelo curso de uma via de sentido único, muito ligada a uma concepção formalista e à ideia do belo ideal e de um ciclo que para ele se encaminha⁶¹, deve sobrepor-se a concepção de “*l’oeuvre d’art située à la croisée de son destin historique et de son destin individuelle*”⁶², dependente da relação formal com outras obras, é certo, mas também de um conjunto de factores que são aparentemente exteriores à própria arte. Uma tal afirmação tem em si implícito o reconhecimento do lugar que deve ser concedido no estudo da obra de arte à sua função (o que a torna definitivamente indissociável das condições civilizacionais em que é forjada) e ao modo como artistas e encomendadores interiorizam essa função e reflectem sobre ela; assim como da tendência para centrar actualmente o discurso desenvolvido sobre a imagem na reflexão sobre os instrumentos e o modo de actuar da mesma enquanto agente de construção de mensagem – um tema

⁶¹ É neste sentido, por via deste enraizamento excessivamente formalista e desta ligação intrínseca a uma ideia de ciclo, que rejeitamos (com particular veemência) a noção de “estilo”, por a considerarmos portadora de demasiados riscos, sobretudo quando o que analisamos é a arte de contexto medieval. De facto, na Idade Média, das três aplicações dadas à palavra *stilus* ou *stylus* na Antiguidade, conservou-se somente uma, relativa ao nível de erudição ou de familiaridade da escrita, dividindo-se esta em três géneros: *gravis*, *mediocris* e *humilis*. A cada escritor cabia, na concepção medieval, adoptar os três tipos de escrita, não em função da sua capacidade ou do que hoje designaríamos como um género pessoal, mas sim consoante o público a que se dirigia. De resto, segundo Jean Wirth, a Idade Média não fez, que se conheça, qualquer uso do termo ou conceito no domínio das artes figurativas, e isto até ao Renascimento (Jean Wirth – *La Datation de la Sculpture Médiévale*. Genève: Librairie Droz, 2004, pp. 89-90). Por outro lado, se a aplicação de semelhante termo se revela particularmente problemática na delimitação de um modo de fazer arte de toda uma época, também a sua identificação com o modo próprio de trabalhar de um artista se torna discutível para o período medieval, dado o aparente desinteresse dominante pela distinção entre os artistas por meio de um *estilo* pessoal, apenas com ele identificável (atitude que não deve, ainda assim, ser confundida com uma menor consideração pelo seu talento ou valor individual): “*Les textes médiévaux louent fréquemment à l’intelligence, l’ingéniosité, et l’adresse des artistes, jamais leur originalité. Ils possèdent un riche vocabulaire pour dire leur talent et la beauté des œuvres, mais il serait difficile de trouver un seul terme servant à distinguer la manière de l’un de celle de l’autre, pour identifier ou attribuer. Cela reste vrai des humanistes italiens du Quattrocento dont Michael Baxandall a étudié le vocabulaire artistique en latin et un vulgaire. Il ne relève aucun mot pour désigner le style individuel ou la main, tandis que maniera, issu du vocabulaire de la danse, rapporte chez eux aux gestes gracieux des personnages représentés*” (*Ibidem*, p. 90). Preconizamos, por isso, fundamentalmente a desconstrução do discurso tradicional sobre o *estilo*, mais do que a negação absoluta da sua existência enquanto conceito operativo, agrupador, para certos momentos, de práticas artísticas aparentadas. Não deveremos, contudo, ao longo da tese a ele recorrer, para não nos atermos aos vícios usuais de o tomarmos como uma realidade imutável e tranquilamente definida em si mesma ou de identificarmos apressadamente a mão de um artista em caracteres potencialmente transversais. Talvez, no final, seja verdadeiramente estéril qualquer discurso que se centre na discussão da presença ou ausência de *estilo* no período medieval. A reflexão é, antes de mais, metodológica e resulta da aplicação anacrónica de um conceito, tal como sucedeu com muitos outros que hoje, um a um, se discutem (e em alguns casos substituem) para a leitura da era medieval.

⁶² Hans Belting – *L’histoire de l’art est-elle finie? Ob. Cit.*, p. 63.

particularmente problematizante para o período medieval e tão actual quanto ligado a esse que é um dos pilares de estruturação e de auto-definição da sociedade actual, o da comunicação. Pensemos, no caso concreto que nos interessa, em toda a plêiade de obras de reflexão sobre a imagem medieval, publicadas nos últimos anos e centradas na análise das suas características, modos de actuação, contextos operativos e, acima de tudo, na sua própria definição como imagem na sociedade que a concebe e na relação desta sua função com o conceito de arte (em larga medida devedor de uma teorização oitocentista)⁶³. A tendência actual é, assim, talvez com mais aguda consciência do que nunca, para entender a arte no seu contexto, numa perspectiva verdadeiramente pluralista, o que implica o englobar dos contributos de várias disciplinas e olhares científicos e tem aberto espaço à reflexão sobre a arte (e, sobretudo, sobre a imagem), provinda de áreas diversas nem sempre favoráveis àquela que durante mais tempo dela(s) se ocupou⁶⁴.

Talvez possamos concluir este momento de reflexão afirmando como premissa estruturante da nossa investigação a de entender a imagem como ‘objecto de civilização’, como uma realidade cuja profunda captação vai muito para além da leitura das suas formas ou da sistematização dos respectivos conteúdos iconográficos. Ponto de partida fundamental e instrumento maior, como dissemos, na identificação de mestres e oficinas e, portanto, na clarificação do panorama artístico nacional e das suas relações com o dos outros reinos, a leitura formal ou *estilística* (como lhe quisermos chamar) constituirá, na presente tese, um passo apenas de uma compreensão que se pretende mais alargada, na linha do que outros investigadores vêm propondo e do desafio que nos foi, pelo nosso orientador, continuamente lançado. Sem nunca perdermos de vista o

⁶³ É, em grande medida, com o sentido de reclamar a importância desta discussão que Hans Belting compõe o título de umas das suas obras fundamentais – *Image et Culte. Un histoire de l'image avant l'époque de l'art* (Paris: Cerf, 1998) – e que passada uma década Olivier Boulnois continua a propor-se fazer uma *arqueologia do visual*, como metodologia própria para a compreensão da vida das imagens na Idade Média (*Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Age. V^e-XVI^e siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 2008).

⁶⁴ O desafio que nos dias de hoje se coloca à História da Arte é francamente estimulante, mas também potencialmente assustador, dada a sua amplitude. É preciso reconhecer a importância e o papel desempenhado por outras disciplinas na quebra de um ciclo vicioso de obsessão pela forma e de análise da evolução da mesma com base na estruturação de séries genealógicas. Mas esta chamada de atenção apenas pôde alargar o campo de actuação e as preocupações do historiador de arte, pois àquela prática (a procura de relações formais e iconográficas entre as obras, tentativas de datação e de identificação de mestres, de escolas e de métodos de trabalho), que não pode nem deve abandonar, veio acrescentar outras formas de interpelar o objecto artístico. Não se trata de uma questão de autonomia e especificidade do discurso tanto quanto do efectivo ganho que a ciência pode assumir com esta abertura, sem perder, por outro lado, o rumo dos seus mais tradicionais (e ainda indispensáveis) contributos.

objecto artístico (nas suas múltiplas naturezas, começando na material ou objectual), será nossa preocupação construir um discurso que faça justiça à complexidade de relações que entre a imagem e o universo em que ela nasce se estabelecem.

Esta compreensão alargada da imagética passa necessariamente, como dissemos, por uma reflexão sobre as funções da imagem, os processos de recepção da mesma no meio em que é produzida, sobre as relações que se estabelecem entre a imagem e a palavra, a imagem e os ritos e gestos que a acompanham – num programa de leitura que é também aquele que porventura permitirá à investigação medieval desconstruir em definitivo o conceito encantatório da *Bíblia dos iletrados* e, nessa sequência, dar justa dimensão ao que autores como Jean Wirth ou Jérôme Baschet chamaram a “*prodigiosa inventividade da arte religiosa medieval*”.

Não se trata tão-pouco já de reclamar o papel da imagem como documento, mas como participante activa na História, não como mero produto do real, mas como verdadeira entidade que produz também real e é operante. E neste contexto, parece-nos evidente a importância vital dos mecanismos de que a História da Arte continua a assumir-se como experimentada executante. Com efeito, a necessidade de proceder a uma *contextualização* da imagem – para a qual o peso de práticas simplistas derivadas de formalismos e de fórmulas iconográficas mal interpretadas continua a obrigar-nos a chamar a atenção – não deve em momento algum fazer-nos derivar nos limites de uma total abstracção da própria imagem e até correndo o risco de com ela entrar em contradição. Desde logo, o reconhecimento dos contornos próprios da existência física das imagens (bem diversos dos do documento escrito, por exemplo), bem como do papel activo que a materialidade desempenha na construção do significado das mesmas⁶⁵, obrigam-nos a focar sempre nelas o nosso olhar e impedem-nos de as considerar puros espelhos de realidade. Apreendêmo-las antes como reflexos da mesma, que a projectam com carácter mais ou menos “deturpado” (digamos assim), e que podem ser condicionados por um conjunto de factores que interessam igualmente ao historiador da arte analisar, sejam eles de carácter mais individual (portanto,

⁶⁵ Neste contexto, parece-nos pertinente sublinhar a dimensão matéria que o conceito medieval de imagem parece privilegiar, contrariamente ao actual. Com efeito, *imaginar* diz respeito, não a fazer derivações mentais (para as quais se fala, em termos medievais, em *fantasmas*), mas a imprimir uma forma a uma matéria (Olivier Boulnois – *Au-delà de l’image. Une archéologie du visuel au Moyen Age. V^e-XVI^e siècle. Ob. Cit.*, pp. 13-14).

respeitantes às características que informam aquela peça ou ao artista), sejam de natureza eminentemente colectiva (reforçando neste caso a sua função ‘documental’ de um ponto de vista sociológico). A materialidade das imagens em contexto medieval tem indiscutivelmente um peso determinante na sua capacidade operatória, nas funções que as mesmas assumem, no modo como são recebidas e percebidas, pelo que esta dimensão jamais poderá evadir-se do nosso horizonte, impondo-se, pelo contrário, como ponto central de reflexão⁶⁶.

Devemos, portanto, ser promotores de uma metodologia inversa ao que o postulado da imagem como documento poderia sugerir: não fazer da imagem espelho da realidade (e a partir daí discorrer sobre o seu tradicionalismo, ortodoxia ou exotismo), mas assumi-la como parte integrante do real (que nele opera e para ele contribui com um linguagem própria), partindo dela para novas descobertas sobre o meio de que fez dinamicamente parte. Por outras palavras, não descurar o facto de que *“a imagem coloca plenamente o problema da inovação, da invenção de motivos iconográficos e de estruturas formais originais. As suas escolhas estéticas ou iconográficas não são certamente o reflexo imediato de mudanças sociais ou mentais; contudo, de uma maneira ou de outra, é para estas que elas reenviam. É nesta relação delicada das figuras em imagens com as representações mentais ou literárias e com a realidade que jaz, de maneira tanto mais acrescida quanto a imagem se pretenderá realista, ou mesmo naturalista, a dificuldade de qualquer interpretação”*⁶⁷.

De qualquer modo, se à imagem não deve nem pode competir a expectativa de nos transmitir, como que em espelho, o mundo real a que pertenceu, também não deixa de ser ela, nesta relação inquietante com o contexto que bem sublinha Christiane Klapisch-Zuber, uma das vias mais autênticas de “re-presentação” do passado, isto é, de

⁶⁶ Assim, se o formalismo se oferece necessariamente, enquanto metodologia e teoria geral da arte, como ultrapassado e potencialmente limitativo, é preciso, por outro lado, considerar que é porventura a matéria (e os efeitos por ela causados no observador, mais ou menos atemporais) a componente mais duradoura e impressiva do objecto artístico enquanto fenómeno que se oferece à contemplação. Não será, de resto, precisamente, em primeiro lugar, essa mensagem material, formal, sensorial, aquela que nos chega a nós, homens da contemporaneidade, mesmo no nosso papel de historiadores? É assim, em grande medida, no sentido de conceder à imagem medieval a sua justa dimensão e de revalorizar, em termos correctos, a importância da materialidade da mesma que Jérôme Baschet desenvolve o conceito inovador de *image-object* (polémico mas potenciador de uma profícua e profunda reflexão), oferecendo-se como uma voz activa na luta contra a limitadora utilização da mesma como ilustração da História ou reflexo passivo do real. Segundo Baschet a imagem comporta uma dimensão de inventividade que vai para lá dos textos ou do quadro teórico que lhe possam servir de base (Jérôme Baschet – *L’iconographie médiévale. Ob. Cit.*).

⁶⁷ Christiane Klapisch-Zuber – Traços e imagens das mulheres. *História das Mulheres*. Vol. 2 – A Idade Média. Dir. Christiane Klapisch-Zuber. Porto: Edições Afrontamento, 1993, p. 439.

o voltar a colocar em cena no presente, função que é afinal também a missão de todo historiador. Não será, por isso, somente empobrecedor, mas verdadeiramente limitativo, que a mesma não seja tomada, na devida proporção e integridade, como parte de um discurso sobre o pretérito, tantas vezes exclusivamente buscado, pela tradicional historiografia, no texto escrito. Conscientes de que é um papel mediador aquele que a imagem desempenha enquanto suporte de qualquer análise histórica, devemos está-lo também da mesma qualidade e do mesmo grau de acesso (mediado) ao passado que nos é proporcionado pelos documentos (na acepção clássica do termo). De resto, o recurso à imagem numa perspectiva temática como aquela que na presente tese adoptamos, entendida como matriz privilegiada, simultaneamente, de fixação e de construção de memória, ganha pertinência acrescida pelo facto de, em muitos casos, ela se reportar a personagens praticamente ausentes de outros registos, incluindo o documental (no sentido tradicional de texto escrito).

Podemos mesmo interrogar-nos sobre o quanto esta nova valorização da *forma* como nos é transmitido o passado (e não já somente do *conteúdo*), ao nível do recurso historiográfico aos textos, e este interesse pelo funcionamento comunicativo das imagens, no âmbito da investigação desenvolvida sobre a medievalidade, podem efectivamente ser devedores do quadro de valores de uma sociedade como aquela em que vivemos, assumidamente focalizada nas *aparências*...

Observando a consciencialização contemporânea global do poder universal e multifacetado detido pela imagem, capaz de penetrar, com rapidez e eficácia, em meios pouco interessados na palavra escrita, vários autores se têm debruçado sobre uma possível relação, aparentemente muito sugestiva, entre o encanto pelas imagens que a cultura medieval parece nutrir, e o lugar cimeiro que as mesmas ocupam na sociedade dos nossos dias, enquanto sistema privilegiado de comunicação.

Ao reflectir sobre este tópico, Jérôme Baschet atribui mesmo o germe deste mundo rendido à imagética em que hoje vivemos na civilização do Ocidente, ao que considera tratar-se de uma *revolução das imagens* operada com a conversão definitiva do mundo cristão ocidental à imagética, depois de ultrapassado o período de iconoclastias e de relações controladas e condicionadas com a mesma, a que correspondeu a Alta Idade Média⁶⁸. Esta *revolução das imagens* não pode,

⁶⁸ Jérôme Baschet considera mesmo ser esta tendência iconoclasta, suportada num vivo receio da tentação dos ícones e da veneração herética, uma das razões que explica o vazio verificado neste período para

naturalmente, ser dissociada de toda a dinâmica civilizacional que se opera e que transforma, nalguns aspectos profundamente, a sociedade ocidental entre os sécs. XI e XIII, nomeadamente de todo um conjunto de mutações de ordem económica e social e, sobretudo, do processo de afirmação de uma posição dominadora e englobante para a instituição da Igreja, que tem na imagem um dos seus instrumentos fundamentais e um poderoso elemento constituinte do sistema eclesial.

Uma tal afirmação não deve fazer-nos deixar, contudo, de reconhecer o muito que separa a imagem contemporânea daquela que impera no mundo medieval, um abismo que na verdade começa a esboçar-se logo na passagem para a modernidade – e na nova relação com o infinito que a imagem aí começa a esboçar. É neste sentido que Jérôme Baschet sublinha, naquela linha da investigação preocupada em rever os termos aplicados aos conceitos medievais⁶⁹, a diferença significativa existente entre o conteúdo de que hoje enchemos o termo “imagem” e a constelação de outros sentidos que contém o termo medieval “imago”, nomeadamente toda uma forma de entender a relação entre as duas dimensões entre as quais balança a existência medieval (senão toda a experiência humana), a carnal e a espiritual⁷⁰. É, portanto, esta relação do homem

áreas tão fundamentais da existência imagética no mundo ocidental como a pintura sobre tábuas (e mesmo mural) ou a escultura de vulto. De forma particular, o ressurgimento desta última é, pela sua configuração tridimensional, segundo o autor, o marco de uma autêntica “revolução”, sinal de um efectivo e definitivo triunfo das imagens no contexto da Cristandade – com todas as consequências que lhe conhecemos. (*L'iconographie médiévale. Ob. Cit.*).

⁶⁹ Vários autores sublinham hoje esta questão da impossibilidade de traduzir os termos medievais por correspondentes termos ou conceitos usados na língua e na estruturação mental actuais, sublinhando o desgaste de um método puramente positivista, crente na possibilidade de ler o documento exactamente e apenas naquilo que ele nos diz, sem intervenção das construções cerebrais do leitor. Com efeito, nas palavras actuais está implicado um conjunto de elementos (alusões, relações, sugestões) completamente estranhos ao termo medieval e, reciprocamente, o emprego da palavra medieval implica relações que não se encontram na “tradução” do mesmo em linguagem actual e que apenas se tornam visíveis por meio de uma glosa mais ou menos desenvolvida. A questão torna-se particularmente perigosa e complexa quando os termos de que falamos designam macro-conceitos, como sejam, a “religião”, o “direito” ou a “economia” – “*Les découpages ainsi opérés sont tous fallacieux, et produisent des sujets d'étude et d'observation irréels et incohérents. Une histoire-fiction*” (Alain Guerreau – *Situation de l'Histoire Médiévale* (esquisse). *Medievalista* [Em linha]. Número 5 (2008), p. 16). Competirá, por isso, ao historiador contemporâneo, segundo o citado autor, colocar na base da refundação da disciplina o processo de revisão de um conjunto de conceitos, porventura de grande utilidade no passado, mas que acabaram por impor aos períodos em estudo uma forma de raciocinar que lhes é frequentemente estranha e anacrónica.

⁷⁰ “*Chargée de tels enjeux, imago suggère bien plus, dans le monde médiéval qu'image n'en dit pour nous. Le terme engage la définition de l'humain et du divin; il implique aussi l'histoire de leur rapport, depuis son origine [o momento em que o Homem é criado à imagem de Deus], jusqu'à sa fin [no fim dos tempos, quando os corpos gloriosos dos eleitos se unirem a Deus], en passant par cette charnière qu'est l'Incarnation [o fenómeno da imagem de Deus] et qui, pour l'humanité, ouvre d'un même coup le chemin d'un rapport d'image avec Dieu et la possibilité d'un chemin vers Dieu par l'image*” (Jérôme Baschet – *L'iconographie médiévale. Ob. Cit.*, p. 18).

(cristão) com a imagem, assente na dualidade corpo-espírito e a história da mesma que estão contidos no conceito de “ímagem” e nos escapam na acepção actual de “imagem”. Com efeito, sabemos bem que a discussão ontológica sobre a imagem, activa ao longo de toda a Idade Média, não se esgota nos limites concretos de qualquer representação (e da sua capacidade para mimetizar o real), mas ultrapassa-os, para se deter no Além e nas vias de o alcançar, com ou sem o recurso à imagética. Uma imagem é, no contexto medieval, produzida genericamente para ser ultrapassada, para servir como indício de uma realidade suprema à qual só será, em última instância, possível aceder por meio de uma ascese interior. Por isso mesmo, chama-lhe Olivier Boulnois uma anti-estética⁷¹, que não se detém no sensível, mas no invisível, para o qual pretende encaminhar a alma do observador, mais do que verdadeiramente representar. A questão central, no Ocidente latino, tem assim a ver com a capacidade de mediação da imagem (e com o processo que, através dela, permite chegar à verdade de Deus), e não tanto com a tendência para atitudes de veneração, questão que é, segundo o citado autor, secundária no pensamento medievo: para Santo Agostinho a representação do divino é impossível, antes de ser blasfematória. A imagem medieval situa-se numa tensão entre o finito e o absoluto, a mesma em que o Homem sente experienciar a sua existência, ele próprio imagem imperfeita do Deus que o criou e eterno buscador da semelhança perdida, portanto, do reencontro com a imagem invisível que a sua sensível indicia. “*Homo in imagine ambulat*”, diz o Salmo 38 (7).

Esta – a do espírito e da matéria – é, para além do mais, uma conciliação particularmente significativa e operante quando falamos de um domínio imagético-artístico como o da tumulária. De facto, ao cristalizar uma reflexão última sobre a vida humana e sobre o seu significado para um indivíduo particular, preparando simultaneamente uma nova relação espiritual com Deus e física com o mundo terreno que se abandona, a escultura tumular torna-se particularmente eloquente e reveladora do estádio do pensamento (da personagem em questão e, por sua via, de uma comunidade mais alargada que ela representa) sobre essa mesma relação entre matéria e espiritualidade. No fundo, é precisamente nesta forma artística que culmina, física e ideologicamente, essa longa aventura do corpo a que, de acordo com a visão antropológica de Jean-Claude Schmitt, corresponde “*toda a concepção da história*

⁷¹ Olivier Boulnois - *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Age. V^e-XVI^e siècle. Ob. Cit.*, p. 443.

cristã, desde a Queda até à Ressurreição dos mortos e ao Juízo Final”⁷². Por outro lado, esta é uma reflexão a que não é certamente indiferente o género da figura tumulada, na medida em que faz parte de um domínio de divergência polémica (e de discussão, na literatura moralizante, ao longo de todo o período medieval) no modo de conceber os dois sexos: o homem, por tradição, associado ao espírito e à sua racionalidade; a mulher ao corpo e à “bestialidade” que lhe é, de um modo geral, considerada inerente (mas também, e numa aparente contradição que iremos explorar, à capacidade para o *espiritualizar*).

Para além disso, na tumulária, a dimensão de materialidade ou de *coisidade* (adoptando e traduzindo à letra um outro conceito usado por Jérôme Baschet) inerente a toda a peça ou manifestação artística e enquanto componente do seu significado, assume especial importância, uma vez que não se tratava somente de compor um monumento celebrativo da vida e preparador da morte (e da salvação), mas, por norma, o túmulo continha em si mesmo (com excepção dos cenotáfios) os restos materiais do indivíduo cuja experiência terrena, física e espiritual, se narrava ou denotava no invólucro de pedra.

O cuidado posto na preservação do corpo morto⁷³, a escolha das vestes com que se é tumulado ou a recorrência de episódios como o da constatação da incorruptibilidade do cadáver (geralmente exalante de um odor particular) quando se trata de um fenómeno de santidade, especialmente de santidade feminina, são apenas alguns dos aspectos que dão conta do lugar atribuído à materialidade na construção do indivíduo e também do que é a sua continuação *post mortem*; portanto, do complexo e variável modo como o pensamento medieval articula as duas dimensões do Homem, na concepção do acto ressurreccional. Aquele último exemplo é, de resto, revelador da singular importância atribuída ao corpo (e à sua pureza) quando se fala de natureza feminina.

⁷² Jean-Claude Schmitt – O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval. *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*. Lisboa: Edições Colibri / Instituto de Estudos Medievais da FCSH-UNL, 2006, p. 19.

⁷³ Veja-se, a este propósito: Danièle Alexandre-Bidon – “Le corps et son linceul”. *À Reveiller les morts. La mort au quotidien dans l’Occident médiéval*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1993, pp. 183-206.

Regressando à distinção entre os conceitos de “imagem” e “ímagó”, podemos dizer que nela se contém, em parte, a explicação para o que consideramos, a par de outros investigadores, ser uma divergência radical entre os fundamentos e os contornos do triunfo da imagem na sociedade actual e aqueles que justificam que se fale de um *mundo de imagens* para a sociedade medievo. Efectivamente, se em ambos os universos a imagética parece assumir-se, mais até do que como uma linguagem privilegiada, como um instrumento poderoso de intervenção no real, são, por outra parte, consideravelmente diversos os modos como a mesma se apresenta e, consequentemente, como actua em cada um dos contextos e dos grupos de indivíduos a que se oferece. Assim, são diversas, desde logo, as relações que em ambos os universos (medieval e contemporâneo) a imagem mantém com dimensões fundamentais da existência como o espaço e o tempo: para a imagem na actualidade a *desmultiplicação* e a *efemeridade* oferecem-se como conceitos centrais, conceitos que, se não totalmente ausentes do contexto medieval, estão hoje sobretudo relacionados com o novo suporte em que, de forma dominante, as imagens se apresentam – o ecrã –, que lhes confere uma perda de materialidade com influência no seu próprio significado. Esta é, na realidade, porventura só mais uma das facetas da *deslocalização* generalizada que caracteriza o mundo contemporâneo – e podemos interrogar-nos se instrumentos actualmente fundamentais da investigação como as bases de dados de imagens digitais, acessíveis a partir de qualquer ponto do mundo, não condicionam a relação que o investigador mantém com a imagem, anulando, em parte, a noção física e a importância do contexto em que a mesma realmente se integra. Efectivamente, por esta e outras vias, temos hoje um acesso permanente e quase ilimitado à imagem, acesso que veio substituir o carácter ritual, temporizado, calendarizado que marcava a relação mantida com muitas das imagens no mundo medieval. Este facto conferiria-lhes, assim, uma força discursiva e um impacto que hoje uma certa *banalização* condiciona largamente. Finalmente, refira-se a diversa intervenção do imaginário – ou melhor, os diferentes conteúdos desse imaginário –, visto que está implícita, com frequência, na Idade Média, a convocação de um referente sobrenatural e a relação que com ele estabelecia o ser humano, aspecto que faz da *presentificação* uma das principais dimensões e funções da imagem medievo.

Por mais que reflectamos a questão não parece nunca verdadeiramente esgotar-se... A sociedade medieval é, afinal, uma sociedade de imagens – e, antes de mais, de

imagens religiosas? Como situar, neste contexto, a tão proclamada vocação pedagógica da arte medievo?

O ponto de partida para a resolução, pelo menos parcial, deste último questionamento está na assunção definitiva do que é uma manifesta liberdade inventiva da criação medievo, para a qual estudos e investigadores têm vindo a chamar a atenção com alguma insistência nos últimos anos. O facto de se tratar de uma arte de contexto intrinsecamente cristão (o que, em última análise, ameaça a pertinência de qualquer distinção entre iconografia religiosa e iconografia estritamente profana) não faz dela necessariamente uma arte submissa, agrilhoadada e limitada nas suas possibilidades de criação, nem sequer absolutamente condicionada em termos temáticos. Pelo contrário, serve o referido reconhecimento, cada vez mais divulgado, da *liberdade inventiva* das imagens medievais justamente para contrariar o preconceito, demasiado enraizado, que tende a identificar a Idade Média com a capacidade para produzir somente uma arte estereotipada, codificada, que se limita a reproduzir a doutrina da Igreja. Efectivamente, no momento em que se encara a arte medievo, nas suas múltiplas manifestações, como uma pura forma de ensinamento doutrinal, via de catequização única e primordial dos “humildes”, incapazes de aceder às verdades da *Bíblia* através do texto escrito, torna-se difícil considerá-la fora de um código devidamente pré-estabelecido e controlado, e impõe-se uma percepção limitada desta arte como parte que é de um sistema bem mais vasto e complexo de cristianização de gentes e de transmissão/expressão de valores sociais e culturais. Semelhante entendimento condiciona em absoluto a concepção da relação entre o texto e a imagética (que vai muito para lá deste sentido ilustrativo), para além de remeter a leitura das imagens para o domínio da descodificação de signos, convencionais, associados inequivocamente a determinados significados – como se, estando na posse de um dos tantos dicionários de iconografia que se publicam e se centram nos tempos medievais, fosse possível, sem enganos, compreender a totalidade do sentido de uma imagem, esteja ela num monumento fúnebre, no capitel de uma igreja ou na miniatura de num manuscrito, e como se esta alteração de suporte não lhe alterasse consideravelmente o significado⁷⁴. Facilmente se compreende como seria

⁷⁴ Régine Pernoud dá um novo sentido à célebre expressão “*Bíblia dos iletrados*”, redireccionando o foco de incidência, de uma suposta função pedagógica para o que considera tratar-se de uma indissolubilidade entre a constituição própria da Bíblia – o tipo de linguagem nela utilizado e a forma de construir da mensagem, baseada num conjunto de histórias e imagens literárias, não de conceitos abstractos ou ensinamentos puramente filosóficos – e essa característica maior da sociedade medievo do Ocidente, qual parece ser o seu apego às imagens: “*Tutto è tradotto in immagini, i ricordi piacevoli come quelli terribili,*

empobrecedor procurarmos o sentido de uma imagem com base numa ideia de “decifração”, possibilitada pela identificação individual de todas as componentes semânticas e formais que lhe dão existência – da mesma forma que o sentido de uma frase não se busca apenas no significado individual, unitário de cada um dos seus elementos constituintes, mas no conjunto que eles formam, entendido *em contexto*.

Reconhecer a *liberdade inventiva* e o poder de criação da arte medieval não equivale – entenda-se – a considerá-la como externa ao enunciado da ortodoxia, mesmo que algumas imagens se aventurem nas margens dos seus princípios. Reconhecer a *liberdade* das imagens medievais significa antes admitir a abertura do seu campo de possibilidades e significados, no seio do espaço social e ideológico de que fazem parte e que não deixa de ser reconhecidamente dominado pela instituição eclesial e pelo pensamento cristão por ela veiculado. Simplesmente, do mesmo modo que a própria Igreja constitui um corpo vasto e multi-tentacular, animado, no seu seio, por ambiguidades, mudanças e contradições, também a arte, mesmo a que lhe diz directamente respeito, manifesta variações e grande capacidade inventiva. Não se trata de negar o tradicionalismo da arte (e da sociedade) medieval tanto quanto de contribuir para repensá-lo e libertá-lo de barreiras demasiado artificiais que, no nosso olhar moderno ou contemporâneo, lhe vamos continuamente impondo. Quiçá, talvez seja precisamente esse tradicionalismo da arte medieval também uma das suas principais fontes de vitalidade e originalidade, tanto quanto o exercício da criação artística nos trâmites de uma certa ‘genealogia imagética’ pode reforçar e impulsionar o espírito de criatividade.

No presente trabalho optámos, assim, conscientemente pela referência às *representações* da mulher patentes na tumulária medievla (aquelas que a tornam presente), em detrimento, e visando reforçar isso mesmo, da concepção da nossa investigação como um trabalho de *iconografia* (termo que, de resto, privilegiaríamos sempre ao de

vite che si svolgono, si congiungono, si oppongono; tutto è un richiamo alla persona, non all'intelletto. Ben si comprende allora come una civiltà fondata sulla Bibbia abbia potuto generare l'immensa quantità di immagini che l'età medievale ci ha tramandato. Si tratta di un'altra forma di linguaggio che veniva impiegato e che molto spesso i medievalisti decifrano con qualche difficoltà, perché questo o quel dettaglio, familiare a chi lo impiegava nel XII secolo, è un'allusione ad un certo episodio biblico oggi dimenticato. La cultura medievale ne era letteralmente intrisa, e ciò spiega come essa abbia potuto dare vita a questa quantità di immagini, non sempre per noi decifrabili” (Régine Pernoud – *Immagini della donna nel medioevo*. Milano: Editorial Jaca Book SpA, 1998, pp. 13-14).

iconologia). Chamemos-lhe uma opção cautelosa, respeitosa, mas também significativa. Efectivamente, num primeiro momento ela contribui para nos retirar do cerne de uma discussão tão actual e necessária quanto esgotante como o é a da verdadeira função, metodologia e situação ontológica e disciplinar da Iconografia (“pura e dura”), aliviando-nos simultaneamente da sombra panofskiana e das suas metas finais de pura genialidade. Num segundo e mais profundo nível de leitura, contudo, essa opção é a tomada de posição que se nos afigura mais acertada para o enquadramento científico em que desenvolvemos a investigação, contra a assunção da Iconografia como uma ciência e um fim em si mesmos e sobretudo contra quaisquer dicotomias empobrecedoras entre forma e conteúdo que tendem a deixar à História da Arte o comprometimento com a primeira, forjando, até certo ponto, a legitimidade da construção e da designação como historiográfico de um discurso puramente formal. Não tem esse discurso de ser iconográfico para não cair nesta limitação: é nisto que acreditamos. Contrariar-nos-ão dizendo que será porventura tão legítimo esgotar a leitura das imagens na interpretação da sua iconografia, quanto negligenciar em absoluto os contributos deste procedimento. É certo. Não devemos esquecer, porém, que a iconografia (e o método iconográfico) não configura mais do que uma parte apenas da imagem (e da sua compreensão).

De resto, se recuperarmos o enraizamento antropológico e religioso do próprio termo “imago”, nomeadamente o modo como é aplicado entre os romanos para designar o retrato (em cera) dos antepassados usado em contexto funerário e, por conseguinte, com uma carga de memória, de filiação e de apelo à ascendência familiar, percebemos como este é perfeitamente o conceito central a usar e a discutir num trabalho como o presente.

Retrato, representação, recordação, individualidade e linhagem: eis, de facto, algumas das palavras-chave que nos servirão para compreender o fenómeno tumular gótico português, para nos aproximarmos do sentido das suas representações (e, entre todas, daquela mais inquietante, a figura jacente) e perscrutarmos as expectativas e os propósitos de quem a ele recorre para se relacionar com o sagrado.

Nesta procura optámos, como dissemos, por nos demorarmos sobre aquelas manifestações que de algum modo se associam à existência ou à iniciativa de algumas representantes do passado do género feminino, influenciados que fomos pelas orientações contemporâneas de uma historiografia interessada em fenómenos e grupos tradicionalmente marginalizados, mas certamente levados também por essa expectativa

latente de nelas encontrarmos o eco mais longínquo de uma condição de que partilhamos e que se nos oferece como visceral. Qual a sua dose de convencionalidade? – eis uma questão fundamental que subjaz, desde o início, na indagação deste tema.

A delimitação de um tal *corpus* de análise não se realiza, de facto, sem interrogações e talvez a primeira e mais gritante diga precisamente respeito ao nível de artificialidade em que se situa uma noção aparentemente tão natural como do “género”. Com efeito, no caso da nossa investigação, à discussão sobre a *artificialidade* ou *naturalidade* do conjunto artístico definido como objecto de compreensão (sempre amputação forçada de um quadro visual mais vasto), antecipa-se igual ponderação para o que se refere, desde logo, à circunscrição de um grupo particular, cimentado pela pertença a um mesmo sexo, mas animado, por certo, de fortes divergências e, quiçá, contradições.

Comecemos, contudo, pelo esclarecimento da série delineada: um conjunto de peças de escultura tumular, pertencentes no essencial ao século XIV português.

A selecção deste campo artístico particular, no seio do mais amplo domínio da escultura de vulto do gótico nacional, encontra justificação num conjunto de razões que já anteriormente afluíram e que respeitam sobretudo à necessidade de fazer deste microcosmo o tubo de ensaio de reflexões, interpretações e atribuições que desejadamente deverão ser possíveis de alargar. Ainda assim, esta base aparentemente inquebrantável sobre a qual fazemos assentar o nosso *corpus* de investigação (porque todo ele pertencente a um grupo artístico particular) não será sempre, como veremos, garantia da uniformidade do conjunto estudado e muito menos deve dotar a nossa análise de uma qualquer tendência para uma abstracção relativamente às particularidades que para cada peça é preciso sempre considerar. Com efeito, nesta como noutra qualquer investigação assente na leitura das imagens sabemos como um dos grandes desafios que à partida teremos de enfrentar diz respeito à busca contínua da coerência interna da nossa experiência, bem como à definição de instrumentos adequados para extrair conclusões fundamentadas de um campo de análise vasto, feito de muitos e diversos objectos, cada um envolvido no seu universo de relações (internas ou externas ao nosso *corpus*) e dotado do seu contexto; portanto, cada um exigindo um tratamento próprio e o reconhecimento (sempre presente) da sua individualidade. Por outro lado, é esta mesma valorização da heterogeneidade e dos ritmos descompassados também uma das novas formas de abordar os fenómenos artísticos, contribuindo esta

tendência para relativizar a obsessão dos encadeamentos genealógicos, definidora do comportamento-padrão de uma historiografia da arte tradicional e (necessariamente) ultrapassada. Não será, efectivamente, tanto um percurso regular e linearmente encadeado, conduzindo, em última instância, a um conjunto de descobertas de carácter mais ou menos universal, aquele com que nos iremos deparar, à medida que formos abordando as peças que compõem o *corpus* da nossa tese. A focalização do olhar sobre as mulheres parece-nos, aliás, um exercício particularmente esclarecedor da dificuldade e, em muitos casos mesmo, da esterilidade implícitas num discurso histórico baseado na busca de séries homogéneas e de modelos de explicação unívocos, fechados sobre um qualquer conceito ou solução aparentemente perene e irrefutável – e, por esta via, elucidativo também das dificuldades inerentes à construção de quadros históricos nos limites das periodizações tradicionalmente impostas, necessárias mas porventura assumidas de forma demasiado estanque e castradora⁷⁵.

Avaliando cada uma por si (com o grau de aprofundamento individual que é possível numa investigação com um tão vasto campo de observação) e realçando o que cada peça tem de particular para nos transmitir, não deixará, de qualquer modo, o nosso discurso de procurar entendê-las, no final, naquilo que têm de um fenómeno comum e no que partilham pela pertença a quadros mentais, sociais e religiosos mais ou menos aproximados.

Para além das representações directamente integradas no campo da tumultuária, será praticamente nula a presença de outros suportes de representação, na medida em que aquele se oferece, muitas vezes, como campo único (mas também por isso privilegiado) de expressão e de documentação das personagens que nos interessa abordar. Por esta razão, este deverá constituir, desde logo, um ponto central de reflexão, assim como o processo inverso, de uma resistência à figuração verificável entre alguns membros da família real portuguesa, um fenómeno de alcance político e sociológico impossível de negligenciar e que ninguém pôde ainda satisfatoriamente explicar⁷⁶.

⁷⁵ Christiane Klapisch-Zuber chama a atenção precisamente para as limitações que o recurso às tabelas cronológicas tradicionais (indissociáveis de alguns conceitos-chave que as sustentam) impõe ao estudo da condição das mulheres, na medida em que esta última parece seguir uma dinâmica de tempos próprios, não necessariamente concordantes com aquelas cronologias concebidas tendo em conta um conhecimento dominante (para não dizer exclusivo) da masculinidade (Introdução. *História das Mulheres*. Ob. Cit., pp. 15-16).

⁷⁶ José Custódio Vieira da Silva chamou a atenção para esta característica do panorama tumular régio português, no contexto de um análise sobre a imagem da nobreza masculina do reino de Portugal. V. José

Por outra parte, importa, como dizíamos, reflectir desde já sobre a distinção entre representatividade masculina e representatividade feminina na qual baseamos, de facto, a estrutura do nosso discurso mas que não pretendemos, de todo, transmitir de forma estanque nem passiva. Pelo contrário, devemos, desde logo, sacudir o pó de uma aparente estabilidade que não se abala quando o que nos propõem é uma diferenciação que tomamos como tão natural quanto o regular funcionamento da natureza. Na verdade, contida no binómio masculino-feminino, mesmo na sua mais imediata conceptualização, está toda uma constelação de valores, padrões comportamentais, códigos e gestualidades que pouco ou nada têm de natural – ou que vão muito para lá da natural e biológica divisão entre os sexos. Nascer homem ou nascer mulher não é um dado ideologicamente neutro nem cronologicamente estanque. Existe uma divisão socialmente imposta, variável no tempo e que transforma machos e fêmeas em homens e mulheres e lhes confere determinados papéis, que condicionam as relações entre os dois géneros e dentro dos quais cada personalidade define o seu ser individual. É assim ainda hoje, era assim na Idade Média. Na Idade Média, a definição destes papéis atribuídos ao homem e à mulher aparece, desde a centúria de Duzentos, largamente influenciada por um recuperado pensamento aristotélico e essa separação de tarefas e de funções vem definir com maior clareza espaços próprios para cada um dos sexos: o masculino assumido como agente natural do espaço e da vida públicos; o feminino relegado para a domesticidade e para o âmbito da vida privada. Por isso mesmo também, porque esta é uma fórmula que impera no plano teórico e pedagógico (mesmo que não integralmente assimilada na vida prática), o universo das mulheres é hoje, genericamente, mais difícil de conhecer no seu dia-a-dia, de resto como todos os outros aspectos ligados ao que é consignado na historiografia como matéria da vida privada.

Importará, por isso, à cabeça de um qualquer discurso sobre imagens do masculino e imagens do feminino, fazer despertar a consciência das muitas expectativas com que quase imperceptivelmente partimos para essa análise (que se pode tornar particularmente emotiva) e procurarmos os mecanismos de um distanciamento que nos permita manter uma imparcialidade nem sempre fácil de gerir⁷⁷.

Custódio Vieira da Silva – A construção de uma imagem. Jacentes de nobres portugueses do século XIV. *Ob. Cit.*

⁷⁷ “...hemos aprendido a encontrarlas en las sociedades en las que vivieron y estamos aprendiendo a comprenderlas en esse marco, sin hacer comparaciones con las mujeres de hoy, las de la sociedad capitalista avanzada, también desigual, injusta y feroz, como la de los siglos medievales, pero de manera

Finalmente, convém notar que, no seu funcionamento imbricado, sustentado sobre complexas redes e mecanismos relacionais, a sociedade humana (de que tempo for) não se oferece à nossa apreensão em nítidas e rigorosas divisões grupais, sejam elas de base sexual ou quaisquer outras – e mesmo que as fontes de índole moralizante nos queiram transmitir o contrário. Por isso mesmo, aquelas separações a que a busca de sentidos nos obriga para um conhecimento estruturado (dado o funcionamento do cérebro humano), sempre artificiais e impositivas, devem equilibrar-se com a preservação de um campo de análise aberto, em que as dinâmicas relacionais sejam tidas em conta e possam multiplicar-se até onde formos capazes de as apreender ou intuir. Quer isto dizer que não é possível, e muito menos honesto, analisar *moimentos* e memórias femininas sem neles entrançar os homens que com essas mulheres convivem, as acções que nelas projectam e o lugar que em suas vidas ocupam. Todo o panorama funerário-tumular medieval português tem de estar, por isso, aqui necessariamente envolvido.

A razão deste preâmbulo, de verdades mais ou menos evidentes, tem assim a ver com o facto de não pretendermos de modo algum contribuir, nesta especialização que propomos, para o prolongar nem da visão condescendente sobre as *fracas e dominadas* mulheres medievais, nem das perspectivas feministas de exaltação de figuras exemplares e de falsas liberdades – os dois pólos entre os quais tendeu, durante vários anos, a balançar o discurso sobre o feminino medievo, desde a sua constituição. Trata-se fundamentalmente de uma proposta metodológica, que nos deverá permitir, na esteira da mais analisada tumulária masculina, aprofundar o conhecimento deste fenómeno artístico e mental e, simultaneamente, tocar alguns aspectos da vida e do pensamento de certas personagens de quem pouco ou nada se conhece. Esta análise assim delimitada não deixará de considerar, contudo, em momento algum, que o nosso objecto de estudo se integra num conjunto mais vasto e nasce no âmago de uma sociedade que se apresenta, no global, mais miscigenada do que à primeira vista podemos crer e em que a divisão entre sexos nem sempre é tão evidente como hoje nos parece (ou os teóricos nos

distinta. Comprenderlas en su sociedad y en su cultura nos ha llevado a comprendernos a nosotras en la nuestra, y a tener la dimensión de la diferencia. Sólo esta nos acerca de ellas y también a nosotras” (Reyna Pastor – Introducción. *Historia de las Mujeres en España y América Latina*. Ob. Cit., pp. 365-366).

querem transmitir) e sobretudo cuja definição de “género” não é orientada pelos critérios que utilizamos actualmente.

Num rápido olhar sobre a componente feminina do fenómeno tumular medieval português, deparamo-nos com um conjunto de mulheres que à partida se revelam perfeitamente integradas numa estrutura mental e numa lógica social, hierárquica, linhagística e patrilinear de que os homens parecem oferecer-se como principais mentores, representantes e usufruidores – uma estrutura e uma lógica que também para elas se oferece como natural, que elas também representam e no seio da qual algumas têm a possibilidade (pela sua posição financeira ou social) ou encontram os meios para exercer um papel activo e particular. Por isso as mulheres tendem a fazer-se tumular juntamente ou na proximidade do túmulo dos respectivos maridos (e a rainha Santa Isabel constitui, neste ponto, uma das excepções significantes que confirmam a regra); por isso recorrem, muitas vezes, à heráldica (e à heráldica do esposo), como principal elemento de identificação pessoal; por isso elas próprias se empenham na preservação da memória do marido, como parte do papel social que lhes compete mas também de um processo de dignificação de si mesmas, nomeadamente ocupando-se da encomenda do seu *moimento*.

Aliás, um dos aspectos mais frequentemente citados na definição dos papéis que cabem à mulher na sociedade medieval, diz respeito, precisamente, ao poder particular que o elemento feminino detém simultaneamente na concepção do Homem e, depois, na preservação da sua memória. A mulher figura como agente activo e presença determinante no nascimento (que é, no mundo medieval, um acontecimento feminino, por excelência) e na morte, competindo-lhe, segundo alguns autores, por um lado, o acompanhamento do corpo do defunto, por outro, a exteriorização da dor⁷⁸. Assim, à mulher parece estar consignada uma particular apetência e obrigação social e moral para com os cuidados corporais – cabendo-lhe o zelo pelas crianças, pelos enfermos e pelos defuntos – uma faceta mais da relação particular que a comunidade feminina parece estabelecer, no contexto mental da Idade Média, com o corpo e a materialidade⁷⁹.

⁷⁸ De facto, apesar da sistemática condenação destas formas de exteriorização do sofrimento por parte da instituição eclesiástica, a figura da carpideira e o som do lamento feminino constituem aspectos recorrentemente citados no contexto dos rituais fúnebres.

⁷⁹ Mais à frente discutiremos esta associação e de que maneira ela pode ser fundamentada ou rebatida.

Tomar como objecto de análise as composições tumulares associadas ao género feminino afigura-se-nos, assim, como metodologia privilegiada e simbólica de acesso a um conjunto de personagens que têm na preparação da morte porventura uma das mais expressivas manifestações da sua existência e a mais eficaz e duradoura oportunidade para construírem uma determinada memória para si mesmas. Perante a escassez de fontes textuais directamente respeitantes à mulher concreta (para lá das conceptualizações dos tratados teóricos e moralizantes) e a origem, por um lado, e o enquadramento mental, por outro, eminentemente masculinos de tais recursos (como é o caso das crónicas régias, por exemplo), deveremos interrogar-nos sobre se não serão aquelas composições tumulares, pelo menos nalguns casos, o testemunho único de um discurso directo do género feminino e se, nessa sua condição, manifestam um universo mental próprio ou fundamentalmente participante de um pensamento até agora tido como masculino e repressor. Ou seja, e mais uma vez, interrogar-nos sobre até que ponto temos nós, observadores do mundo contemporâneo, projectado noções de discriminação sexista e de rebeldia feminina numa sociedade que entende ambos os fenómenos segundo prismas de nós divergentes e que, em certos momentos, os aceita em perfeita convivência.

Parece-nos, de facto, ser necessariamente essa a via de revitalização do discurso sobre as mulheres (e também sobre a escultura tumular): a de visitar sem medo de perda de originalidade os mesmos testemunhos e personagens que conhecemos há gerações; a de reler os documentos que já estão identificados; a de continuar a questionar o que parece evidente e definitivamente comprovado. No fundo, seguir em definitivo na linha da necessária substituição de uma *História-sacralização* (de macro-conceitos irrefutáveis) por uma *História-reflexão* (essencialmente problematizante), para recorrer a conceitos que Alain Guerreau utiliza na sua própria perspectiva de refundação da disciplina historiográfica⁸⁰.

Deixar de concorrer para um discurso de oposição, de reivindicação feminista ou de exaltação fetichista de heroínas excepcionais, mas sim contribuir para que, com a naturalidade e a subtilidade de um facto consumado, a mulher se torne finalmente mais um agente da História: este é, quanto a nós, o maior desafio de um estudo sobre a mulher no panorama da ciência contemporânea.

⁸⁰ Alain Guerreau - Situation de l'Histoire Médiévale (esquisse). *Ob.Cit.*, p. 7.

É, por isso, também esta a nossa principal aspiração.

A quase todos estes tópicos voltaremos oportunamente, no decorrer da tese.

I PARTE

A mulher, a vida e a morte no Portugal medievo: idiossincrasia da presença feminina no contexto tumular português do séc. XIV

“No meio aristocrático, desde o nascimento, uma rapariga é mais do que um partido, ela é uma presa: desencadeia reflexos, acelera portanto o curso das coisas”.

(Paulette L’Hermite-Leclercq – A ordem feudal (sécs. XI-XII). *História das Mulheres*. Vol. 2 – A Idade Média. Dir. Christiane Klapisch-Zuber. Porto: Edições Afrontamento, 1990, p. 280)

Falar da mulher como agente de construção e como rastilho de impulso e mudança nas dinâmicas da História civilizacional parece hoje, a uma sociedade ocidental fortemente sustentada sobre o macro-conceito de democracia – no seio do qual se enraízam novos valores decorrentes de uma defesa institucional da igualdade e do olhar sobre as minorias –, uma atitude no mínimo honesta e uma assunção que quase pareceria inata ao pensamento contemporâneo. Não foi sempre assim, no entanto: nem esta constitui uma premissa do olhar historiográfico ‘tradicional’, mesmo do que ainda hoje se desenvolve; nem a ‘valorização’ da mulher como agente da História corresponde a uma simples tarefa de adição imparcial do elemento feminino aos quadros civilizacionais anteriormente traçados. Este enfoque sobre o mundo das mulheres, largamente impulsionado pela nova realidade social dos movimentos feministas do início do séc. XX, soube, é certo, constituir-se em sólido e bem cultivado campo da disciplina histórica, mas o contributo para uma séria e não parcelar visão da feminilidade tem sido desigual e muitos passos estão ainda por dar no panorama historiográfico de alguns países.

Esse é o caso de Portugal, onde, apesar do meritório esforço de algumas investigadoras (sobretudo mulheres) para aprofundar os estudos sobre as suas congéneres, os poucos anos desta vocação temática não chegam para desenhar com rigor e completude os múltiplos traços da existência feminina na história da portugalidade. Particularmente, falar da mulher medieval é, no contexto da

historiografia portuguesa, ainda enveredar por um terreno movediço, cheio de lacunas, e participar de uma investigação pelo menos de desenvolvimento infantil, para não dizer embrionário¹. Esta situação torna-se tanto mais problematizante quanto esta deve constituir, de modo privilegiado, uma área de investigação verdadeiramente interdisciplinar, portanto, em que a ausência de certas análises direccionadas se reflecte necessariamente no reforço das fragilidades da nossa própria prática discursiva.

De facto, podemos afirmar que em Portugal, no que se refere ao enfoque da historiografia sobre as mulheres, nos encontramos ainda, em grande medida, na fase do “preenchimento de lacunas”, da acumulação de conhecimentos sobre a mulher medieval, numa perspectiva metodológica de análise essencialmente monográfica (tradicional, é certo, mas absolutamente necessária), sem constituir para já uma base verdadeiramente segura para a etapa seguinte, que deverá ser a da revisão dos métodos e dos processos de entendimento da globalidade da História medieval, ultrapassando o estigma de uma *petite histoire* de bastidores e gineceus. Só neste segundo momento será finalmente possível insuflar os já traçados quadros mentais e civilizacionais (traçados tendo em conta um conhecimento quase exclusivo da masculinidade) com os avanços obtidos em domínios hoje considerados tão fundamentais como o do privado, o do imanente, o do corpo e o do sentimento – aqueles onde mais intensamente se sente a presença feminina ou, pelo menos, perante o generalizado arredar da mulher dos espaços do público, do político e do económico que as fontes concretizam, aqueles que se foram oferecendo como mais naturais à sua condição².

Por outro lado, multiplicam-se as biografias sobre personagens da feminilidade medieval lusa – e nesta tendência editorial observamos a associação entre o

¹ Não esquecendo e muito menos menosprezando o valor dos estudos já realizados (cujos autores elencámos, em nota, na Introdução – v. nota 18), pelo seu potencial de vanguarda e, nalguns casos, pela informação primordial que nos serviu de base.

² Já em 1985, José Mattoso, participando no colóquio sobre *A Mulher na Sociedade Portuguesa*, organizado pela Universidade de Coimbra (cujas actas são ainda hoje um ponto de referência para alguns problemas-chave que importa analisar sobre a mulher medieval nacional), chamava a atenção para o carácter não acessório dos estudos nestas áreas, à época frequentemente negligenciadas, e para a premência da reescrita da História tendo em conta a nova sensibilidade às *correntes subterrâneas* que fluem sob as aparências. O acento no olhar sobre as dinâmicas *relacionais* que se entrecruzam tendo as mulheres (mas também os homens) como actores de primeiro plano, com vista a ultrapassar as limitações potencialmente decorrentes dos estudos parcelares suportados numa estéril aplicação do conceito de “género”, é outro dos tópicos do historiador e das premissas que, também através dele, assumimos na orientação da nossa própria análise. V. José Mattoso – A mulher e a família. *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão Histórica e Perspectivas Actuais*. Colóquio (20-22 de Março de 1985), Actas. Vol. I. Coimbra: Instituto de História Económica e Social. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1986, pp. 35-49.

prolongamento de uma prática historiográfica interessada em trajectórias individuais (e em perceber os acontecimentos e as conjunturas sob esse prisma), que enfrenta o rebentar de uma semelhante vocação na área da literatura de romance, e a insistência num tipo de discurso tradicional sobre as mulheres, qual aquele que desde o século XIX e por vários anos definiu o modo de fazer a História do “género feminino”, centrada em figuras de excepção, nas suas conquistas e no sublinhar das suas singularidades. De qualquer modo, se este tipo de trabalho não parece, por isso, trazer nada de novo de um ponto de vista metodológico – e sublinha, uma vez mais, o muito trabalho que está ainda por realizar em Portugal no estudo destas matérias – , na perspectiva dos conteúdos proporcionados será certamente um caminho fundamental a percorrer (tendo em conta precisamente as lacunas existentes) no aprofundar do nosso conhecimento sobre a mulher do Portugal medievo. Merece naturalmente destaque, uma vez mais, neste contexto, o meritório esforço para reunir, numa colecção o mais sólida e coerente possível, as biografias de todas as rainhas consortes portuguesas, equiparando-as ao destaque dado neste mesmo sentido, aos reis portugueses. Daí o pioneirismo de que se encheu o delinear deste projecto que só agora chega às bancas (mas pensado muito antes), nas quais afinal ombreia com uma multiplicidade de obras só aparentemente suas irmãs, mas que na origem significou uma tomada de posição das coordenadoras da série, apostadas em dar início a novas formas de abordar (segundo uma inspiração internacional e, particularmente, anglófona) a mulher medieval portuguesa³.

A análise global (embora não totalizadora) que seguidamente nos propomos fazer e que se nos revela indispensável para anteciparmos o tópico específico que queremos nesta tese analisar – a concepção do *moimento* na comunidade feminina como espaço de revelação de identidades e ideias – não tem, por isso, a pretensão de compor uma inexistente história da mulher na Idade Média lusa. Tão pouco faria sentido (até porque a tal o espaço e o tempo contidos de uma tese não nos permite) informar o leitor de todas as nuances da existência feminina, mesmo no grupo aparentemente restrito da nobreza e num território não tão vasto (mas nem por isso isento de variações) como o reino de Portugal. Sem perder de vista o propósito norteador da nossa tese – a *representação* da mulher no campo sócio-artístico em que se insere a tumultuária –

³ Referimo-nos, naturalmente, à série dirigida por Ana Maria S. A. Rodrigues, Isabel dos Guimarães Sá e Manuela Santos Silva: *Rainhas de Portugal. Ob. Cit.*

entendemos ser coerente e potencialmente frutuosa a orientação deste enquadramento histórico-ideológico prévio para alguns tópicos acerca da feminilidade, interdependentes e fundamentais para a apreensão, simultaneamente, do pano de fundo teórico e moralizador em que se movem as figuras que estudamos e do real espaço de acção que é deixado à edificação das suas personalidades e histórias individuais. São eles, conforme veremos, o substrato teórico de moralização da mulher medieval, o suporte material da sua existência no concreto, as formas de exercício de um poder no feminino, a preparação cultural das damas, a relação com a morte e a ‘comemoração’ (sua e dos seus), a relação com o corpo, a testamentária feminina, as opções funerárias (lugares, *moimentos*, acompanhantes), a noção de “retrato” a que os jacentes que as mesmas encomendam dão corpo, as características de que as mulheres os dotam (ou alguém por elas) e a consciência de si mesmas e do que é ser mulher que os mesmos eternizam.

No global, constataremos que o tão proclamado “silêncio” feminino começa, também no panorama historiográfico português, aos poucos, a revelar o seu enganador romantismo (mesmo no espaço sagrado do claustro!) e a imagem de passividade lentamente a ser substituída por uma outra, de plena integração na lógica mental da sociedade a que estas mulheres pertencem, que não significa necessariamente atrofiamento intelectual nem físico e dentro da qual algumas revelam grande inteligência para definir os seus próprios mecanismos de exercício do poder. Existem condicionamentos, é certo, nem aqui o pretendemos negar; mas serão esses condicionamentos apenas os da época medieval e não os contemporâneos que nela queremos à força projectar. Libertar-nos da arrogância, bem cultivada no nosso tempo, da superioridade da sociedade contemporânea a que pertencemos constitui, assim, segundo cremos, uma das premissas de base para a construção de um qualquer raciocínio (não juízo valorativo) sobre o passado histórico que no presente trabalho buscamos.

Esta abordagem colocará em evidência, de resto, a inexistência de um curso regular e uniforme, de ritmo compassado, no que à condição feminina diz respeito, podendo coexistir realidades contraditórias e alternarem-se, sem regra, situações de cerceamento e de liberdade desconcertantes⁴. Na verdade, e essa foi uma das grandes

⁴ Para o contexto peninsular, o caso do “Infantado” (“Infantaticum”), espécie de instituição real leonesa que no séc. XI colocava à cabeça de um conjunto de terras e casas monásticas a figura feminina de uma infanta, é um exemplo elucidativo destas articulações complexas. Por outro lado, ao comprometerem-se, para aceder a tal governo e poder, com um estado de vida intermédio (não podiam casar, mas também não

“descobertas” da historiografia contemporânea sobre as mulheres⁵, a história da componente feminina da sociedade não se rege necessariamente pelas mesmas cronologias e tendências da historiografia em geral. A inquestionável perda de poder e estatuto entre as mulheres na sequência da Reforma Gregoriana, processo genericamente entendido como responsável pela correcção de práticas no seio do catolicismo, mas também por isso empenhado em fazer da Igreja um espaço virtualmente liberto da presença feminina, é um claro exemplo dessa discrepância e da complexidade dos processos históricos, quando nos pretendemos aproximar da maneira específica como os vivem e sentem todos os agentes neles envolvidos⁶. O mesmo olhar centrado nas mulheres, lupa de exacerbação dos espartilhamentos da medievalidade mas também instrumento poderoso de revelação de novidades, mostra-nos hoje que, sem jamais abdicar de uma mentalidade misógina dominante nem de uma forma de se estruturar progressivamente patrilinear, a sociedade medieva que se desenha a partir do séc. X tem, por outra parte, na regulação do matrimónio como forma autorizada de relacionamento conjugal e na institucionalização da casa familiar como célula da vida

ingressavam em plenitude na vida religiosa), estas infantas – caso de Urraca e Elvira, filhas de Fernando I (1037-1065) – constituem personagens-testemunho da maleabilidade de certos modelos configurados rigidamente nas fontes para a feminilidade e das alternativas que, mesmo que excepcionalmente, se podiam oferecer a algumas mulheres. Patrick Henriët vê mesmo nestes exemplos o sinal de um poder feminino não restringido às infantas, mas que passaria igualmente por algumas soberanas deste mesmo período (como Sancha, esposa de Fernando I), cujo papel funcional na organização do poder cristão, embora implícito, parece ser bem real – uma ideia que se coloca, de resto, em linha com a chamada de atenção de Yarza Luaces para o lugar que as figuras das rainhas ocupam nas iluminuras do *Liber Testamentorum*. V. Patrick Henriët – Infantes, *Infantatium*. Remarques introductives. *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales*. 5 (2008). Alphonse X le Sage; Etelvina Fernández González – *Regalia*, símbolos episcopales y el ajuar litúrgico en el *Liber Testamentorum* de la Catedral de Oviedo. *Imágenes del Poder en la Edad Media*. Estudios in Memoriam del Prof. Dr. Fernando Galván Freile. León: 2011, pp. 163-181.

⁵ Referimo-nos concretamente ao artigo fundacional de Joan Kelly (“The Social Relation History”), publicado na revista *Signs*, em 1976, no qual a autora defende a inexistência, para as mulheres, de um efectivo “renascimento” no período do Renascimento, demonstrando, pelo contrário, a perda progressiva de poder e liberdade que em alguns sectores e para alguns aspectos da vida – como o do acesso ao conhecimento institucionalizado – se verificou, num processo que vinha, de resto, dos últimos séculos medievais.

⁶ É interessante reflectir sobre a perspectiva de Jo Ann McNamara que defende que a Reforma Gregoriana veio destabilizar as relações entre os sexos, uma vez que ao reconhecer um estatuto superior apenas aos homens celibatários, deixava por esclarecer as vias pelas quais o homem podia exercer a sua “masculinidade” que não fosse pela dominação das mulheres. V. Jo Ann McNamara – The Herrenfreage: The Restructuring of the Gender System, 1050-1150. *Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages*. Ed. Claire A. Lees. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994, pp. 3-23).

em comunidade, o espaço ideal para deixar à mulher a possibilidade de algum protagonismo⁷.

Finalmente, estudar o lugar das mulheres, em sentido verdadeiramente abrangente, na sociedade medieval portuguesa, suporia que, para cada região e estrato social, fosse conhecida a sua herança específica de costumes e ideias, seguindo depois a respectiva evolução (não necessariamente linear, como dissemos) no decurso do período em análise. Para cada mulher, haveria que saber em que estrutura familiar está colocada (família estreita e alargada)⁸, o seu estatuto jurídico, nível social, recursos económicos; se tem dote e em que consiste; se tem arras de viúva e que fracção dos bens do marido elas representam; se herda dos pais ou se está excluída da sucessão paterna desde que é dotada; que capacidades civis lhe reconhece o direito local; se pode demandar em tribunal, testar, fazer contratos; se possui o direito de vigiar a gestão dos bens do casal; qual a sua situação quando fica viúva, se conquista a sua autonomia e se consegue naturalmente a tutela dos filhos. Depois de responder a estas questões, haveria ainda que medir a distância, que pode ser considerável, entre os textos, nomeadamente os jurídicos, e a sua aplicação – ou seja, ter a maior consideração e a mais apurada consciência da discrepância por vezes existente entre a conceptualização e a prática, por um lado, e do peso que em tudo isto jogam também as diferenças nacionais, ou mesmo

⁷ A partir dos finais do século XI, inícios do século XII, o casamento passa a constituir a única forma legítima de união de um casal enquanto instituição reconhecida e sacramentalizada pela Igreja, reflectindo o lugar central que o parentesco e, em especial, as alianças matrimoniais ocupam na organização e coesão do sistema senhorial. O matrimónio constitui, assim, o último sacramento a ser institucionalizado, tendo tardado a aperfeiçoar-se e, ainda mais, a impor-se entre as classes mais baixas da sociedade. O matrimónio legítimo toma a forma mais acabada a partir de meados do século XIII e compreende dois actos: a *desposatio*, contrato entre o noivo e o pai da noiva; a *boda* ou entrega solene da esposa. Os esponsais podiam realizar-se a partir da idade dos 7 anos. A idade mínima para concretizar o casamento era, no entanto, de 12 anos para a mulher e 14 para o homem. Com o controlo eclesiástico sobre as uniões matrimoniais, a Igreja passa a ter controlo também sobre os graus de parentesco permitidos para o estabelecimento de tais alianças, controlo que culmina, em 1215, na redução dos graus entre cônjuges para o quarto. Uma vez que, na prática, o cumprimento da interdição limitaria excessivamente as possibilidades de casamento dentro de uma mesma geração e grupo social, os pedidos de dispensa foram numerosos e as concessões feitas aos mesmos também. Não deixava esta de ser, ainda assim, uma arma poderosa nas mãos da cúria papal e que a mesma soube usar em proveito do seu poder e dos seus interesses.

⁸ Importa, neste momento, precisar que a noção de família, e sobretudo de parentesco, tal como a mesma é aplicada no contexto medieval, apresenta contornos próprios, englobando frequentemente uma rede complexa de relações, não estritamente de linear consanguinidade. V. Bernardo Vasconcelos e Sousa e José Augusto de Sotto Mayor Pizarro – A família – estruturas de parentesco e casamento. *História da Vida Privada em Portugal*. Dir. José Mattoso. Vol. I – A Idade Média. Coord. Bernardo Vasconcelos e Sousa. Círculo de Leitores e Temas e Debates, Set. 2010, pp. 126-143.

regionais, para além das sociais, quando se fala no estatuto ou na condição das mulheres.

O conhecimento monográfico que assim se impõe levanta-nos, por outra parte, o problema de saber exactamente e até que ponto esses casos particulares que assim estudamos podem actuar como protótipos ou simplesmente como excepções, na construção de um discurso mais generalizado.

“Não esqueçamos também que, ao lado das damas, [multiplicam-se] estas raparigas das quais não nos apercebemos senão às escondidas, filhas bastardas, solteiras, criadas cujo número Georges Duby mostrou, estas mulheres «sós», que estão já «num ângulo morto da história»”⁹.

De algumas mulheres, pouco mais resta do que o seu túmulo...

⁹ Paulette L’Hermite-Leclercq – A ordem feudal (sécs. XI-XII). *Ob. Cit.*, p. 315.

CAPÍTULO 1

Enquadrar o objecto de estudo

A vida e a arte no feminino: a mulher como agente na Idade Média portuguesa

O mais inevitável ponto de partida do historiador contemporâneo que se debruça sobre a mulher medieval situa-se ao nível do substrato teórico, portanto, do conjunto de regras e ideias que servem de enquadramento ideológico à experiência humana no feminino durante a Idade Média, aqueles que, por diversas fontes, os pensadores daquele tempo nos legaram. De autoria privilegiadamente masculina e, até certo momento, de origem eminentemente eclesiástica, esta literatura pedagógica, moralizante e/ou reflexiva foi facultando ao discurso historiográfico sobre a condição feminina no período medievo, os traços de uma mulher imaginada (a pecadora e a suscitadora de pecado, por excelência) e o sonho de uma mulher ideal (a virgem de conduta irrepreensível, acima de todas), concepções que tenderam a obscurecer o conhecimento autêntico da mulher real e a senti-la como que ‘esmagada’ sob o peso de um estado de condenação em que ela própria nem sempre se sentia.

Eva e Maria constitui, por isso, um binómio frequentemente utilizado no seio da História das Mulheres, tomado como expressão privilegiada dessa dicotomia de modelos e concepções e, na verdade, dupla exemplar a que recorrem os textos de alguns teólogos e moralistas, responsáveis por construções teóricas de foro misógino que tendem a potenciar uma clara distinção entre o ideal (inalcançável) concretizado na progenitora de Jesus (a Virgem entre as virgens) e a realidade que entendem ser a da mulher que com eles convive, carregada da inexorabilidade de uma herança de pecado e de sofrimento de que é responsável a primeira mãe da linhagem humana, Eva. Efectivamente, a narração da Criação e da Queda, no *Génese*, terá exercido um peso determinante na visão sobre a mulher ao longo de todo o período medieval

¹⁰. Por seu lado, o grande impulso do culto mariano e do louvor da figura da Virgem, verificado a partir do séc. XII, não significa, como foi apressadamente entendido, o prestar de uma homenagem ao conjunto das mulheres – mesmo que o novo olhar sobre Maria pudesse representar, exaltando um modelo de virtude feminina e recentrando atenções num dos propósitos mais divinamente inspirados e naturais da feminilidade (a maternidade), uma via de atenuação da construção diabólica que entre clérigos (sobretudo) tendia a prevalecer¹¹. Com efeito, a insistência sistemática na virgindade da mãe de Jesus como característica maior de definição da sua virtude e pureza – chegando ao extremo de afirmações como a da virgindade *no* parto, sem abertura do útero – tendia a retirá-la da esfera do humano e mesmo das prerrogativas de um *género*, entendido como elaboração cultural determinada, a que assim quase deixava de pertencer, pelo menos na sua concretização terrestre.

Revelador do impacto da apropriação desta dupla personificada como instrumento de reflexão sobre a mulher, é o facto de Eva e Maria continuarem presentes entre os recursos usados pelos autores do final da Idade Média, já não exclusivamente masculinos (avultando a figura incontornável de Christine de Pizan), nomeadamente daqueles que representam o que podemos designar de um *movimento pró-feminino* – a conhecida “Querela das Mulheres”¹² – e que tendem a reflectir em novos termos sobre o papel crucial de *ambas* as personagens – Eva e a Virgem, entendidas como uma dupla

¹⁰ Neste processo de cristalização de uma determinada forma de interpretar o texto bíblico e, consequentemente, de configuração de uma imagem específica da mulher, no mundo ocidental cristão, será necessário considerar o papel dos comentários ao *Génese* de Santo Agostinho que, redigidos nos primeiros séculos do Cristianismo, terão exercido um peso determinante em toda a cultura medieval e particularmente nas elaborações que dominaram o pensamento escolástico de inspiração tomista, forjado nas escolas durante a centúria de Duzentos.

¹¹ Naturalmente que esta insistência na natureza propensamente demoníaca e geradora de pecado, no seio da literatura e da documentação de âmbito eclesiástico dos sécs. XII e XIII, deve ser entendida também como parte integrante de uma estratégia de reforço da disciplina eclesial, ainda no rescaldo da Reforma Gregoriana.

¹² A “Querela das Mulheres”, assim consignada na historiografia, pode ser definida como um debate de âmbito europeu, que se estende do começo do século XV ao século XVIII, feito em torno de diferentes conceitos de “género”, portanto, de construções sócio-culturais de “masculino” e de “feminino”, “*un combat de plume ou de pinceau, de textos et/ou d’images*” (Margaret Zimmerman – *Querelle des Femmes, querelles du livre. Des femmes et des livres. France et Espagnes, XIV^e-XVII^e siècles*. Actes de la journée d’étude organisée par l’École nationale de chartres et l’École normale supérieure de Fontenay/Saint-Cloud (Paris, 30 avril 1998). Paris: École des Chartres, 1999, p. 80). Uma das características mais definidoras deste ‘movimento’ consiste no diálogo que se estabelece entre os escritores, um texto respondendo ao outro. Assim, por exemplo, Christine de Pizan e Martin le Franc (c. 1440) respondem a Jean de Meun e ao seu *Roman de la Rose*; a veneziana Lucrezia Marinella responde, no seu *Della nobilita e l’eccellenza delle donne* (1600) ao discurso misógino de Giuseppe Passi em *I donneschi diffette* (1595).

de complementaridade – no processo de redenção da humanidade e, de certa maneira, no de reabilitação da matéria (essa componente fundamental do Homem), este último proporcionado pela encarnação de Deus no corpo de Cristo, gerado em Maria¹³.

“Morte por Eva, vida por Maria”, formulara S. Jerónimo; “pela mulher a morte, pela mulher a vida!”, resumia Santo Agostinho.

Hoje, o discurso historiográfico centrado na mulher medieval insiste, contudo, na observação de como este pano de fundo teórico, dominante num contexto eclesial em que o reduzido contacto com a mulher real (criando terreno fértil à propagação e à preservação dos mitos) e a necessidade de cercear o desejo de quebrar esse “jejum” justificam um certo tom, pode contrastar com a verdade prática e quotidiana de algumas personagens femininas da História medieval, longe das divagações mais ou menos fantasistas de uns quantos homens da Igreja.

Alguns autores têm vindo, por isso, a sublinhar a distinção que certos exemplos e o aprofundar de casos concretos demonstram existir entre essa elaboração teórica que é feita ao longo de toda a Idade Média tendo por objecto a mulher, e, por um lado, o seu estatuto legal (que lhe confere um poder e uma liberdade apesar de tudo inesperados) e, por outro, a sua real condição – portanto, a distinção entre a idealização do papel que compete ao elemento feminino na sociedade em que se integra (como a cada grupo cabe, na conceptualização medieval do mundo, marcadamente hierárquica, um modo de actuar e funcionar) e a margem real que em certos momentos constatamos ser deixada para o exercício de um outro papel (mais activo e pluri-direccional) no conjunto social e no dia-a-dia em que essas figuras se movem¹⁴.

¹³ A este propósito são bem elucidativas as palavras de Christine de Pizan, na sua obra *Le Trésor de la Cité des Dames*: “Si alguien quisiera alegar que por culpa de Eva, la mujer hizo caer el hombre, le responderia que si Eva le hizo perder un puesto, gracias a María ganó uno más alto. De no ser por esta falta, jamás se hubiera logrado esta unión del hombre con la divinidad. Hombres y mujeres deben agradecer a Eva tan gran honor, porque, al haber caído tan bajo la naturaleza humana, más alta ha sido elevada por el creador” (Cristina de Pizan – *La ciudad de las damas*. Edición a cargo de Marie-José Lemarchand. Madrid: Siruela, 2000, p. 82).

¹⁴ Alcina Manuela de Oliveira Martins realiza uma experiência de análise deste tipo aplicada ao *Livro de Linhagens* de D. Pedro, conde de Barcelos, identificando alguns casos de mulheres que desafiavam a autoridade paterna quanto ao destino (matrimonial ou monástico) que lhes é traçado pela família; mulheres mais ou menos anónimas (as irmãs Mor e Sancha Lourenço, Sancha Lourença de Arga, Urraca Peres de Cameal e Mor Gonçalves) que corajosamente tomaram os respectivos destinos nas mãos, alterando aqueles para elas traçados pelos seus familiares, assumindo as consequências que daí advinham e que, segundo a autora, deverão ser a marca de uma situação não tão excepcional quanto os textos

De resto, será de notar, desde logo, a existência de – por vezes significativas – contradições ou simples divergências no seio da própria elaboração teórica, talvez excessivamente valorizada pela historiografia na sua dimensão mais misógina e negativista. Isto mesmo quando nos restringimos a períodos e contextos específicos e mais limitados do que a lata e longa Idade Média¹⁵. Este aspecto é naturalmente indissociável da própria intenção com que o autor desenvolve o seu discurso e do contexto a que pertence: assim, um pai que se dirige e aconselha as filhas certamente não lhes falará no mesmo tom com que escreve um clérigo ou um monge, a quem está por princípio vedado o contacto com o mundo feminino e que sobre ele disserta numa perspectiva incriminatória e depreciativa. De facto, na tentativa de generalização, na passagem da *mulher* às *mulheres*, os próprios teóricos experimentam indecisão, momentos de desconcerto e de perplexidade, que se traduzem no ensaio de soluções diversificadas. É preciso igualmente considerar que o interlocutor, pelo menos de alguns dos discursos de advertência e moralização que impõem à mulher o recato da vida no lar, se encontrava num grupo privilegiado de mulheres e meninas, a quem mais facilmente escapava a necessidade de participação na vida pública que a outras se impunha, quer pela necessidade de dar cumprimento às tarefas domésticas “*que decorriam fora de casa, como o abastecimento em água e em alguns produtos alimentares, as idas e vindas até ao forno na tarefa, ao menos semanal, de cozer o pão familiar, a lavagem da roupa e tantas outras mais*”¹⁶, quer do trabalho propriamente dito, rural ou de âmbito urbano, como o pequeno comércio a retalho, no qual participam com frequência¹⁷.

moralizadores e transmissores de uma realidade modelar transmitem. V. Alcina Manuela de Oliveira Martins – A mulher entre a norma e a prática na Idade Média portuguesa. *Os Reinos Ibéricos na Idade Média*. Livro de Homenagem ao Prof. Doutor Humberto Carlos Baquero Moreno. Coord. Luís Adão da Fonseca, Luís Carlos Amaral e Maria Fernanda Ferreira Santos. Vol. I. Porto: Livraria Civilização Editora, 2003, pp. 99-102.

¹⁵ Veja-se o caso dos autores do século XV citados a propósito da “Querela das Mulheres” ou da conciliação que o próprio Santo Agostinho procura fazer das considerações profundamente misóginas de S. Paulo sobre as funções e o estatuto das mulheres e uma outra posição mais equilibrada, que lhes reconhece, em certas matérias, até, uma igualdade de valor relativamente aos homens, como veremos.

¹⁶ Iria Gonçalves – Notas sobre a Identificação Social Feminina nos finais da Idade Média. *Medievalista* [Em linha]. Nº 5 (Dezembro 2008). Dir. José Mattoso. Lisboa: IEM, p. 3.

¹⁷ Sobre os trabalhos que, no âmbito da ruralidade ou das cidades, algumas mulheres tendem a desenvolver, veja-se o resumo em: Ana Rodrigues Oliveira e António Resende de Oliveira – A mulher. *História da Vida Privada em Portugal*. Dir. José Mattoso. Vol. I. A Idade Média. Coord. Bernardo Vasconcelos e Sousa. [s.l.]: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2010, pp. 313-315.

Todos estes aspectos, portanto, nos devem fazer ponderar bem antes de seguirmos em considerações fáceis e nem sempre devidamente sustentadas, bem como ajudar-nos a matizar o discurso dos moralistas e dos pregadores, de âmbito eclesiástico, e os reflexos do mesmo no quotidiano das mulheres que estudamos, e nas possibilidades de exercício de um poder próprio pelas mesmas.

De qualquer modo, estas elaborações teóricas, cujas consequências se estendem para lá de um puro domínio de especulação filosófica, não deixam de nos fornecer os sinais de um quadro mental preciso em que essa misoginia despoleta efeitos concretos e fundamenta uma série de condicionamentos que efectivamente se impõem à existência no feminino. São, por outra parte, o testemunho legível e mais rico da conceptualização que no período é feita em torno da noção de *género*, talvez contudo mais activa e bem definida entre esses pensadores da masculinidade do que no âmago da própria comunidade real que o compõe. Enquanto noção cultural, artificialmente composta, à qual os dados biológicos servem somente como ponto de partida ou, oportunamente, como fundamentação fisiológico-científica de uma inferioridade feminina apresentada quase sempre como inquestionável, os conteúdos desse olhar lançado pelo ‘outro’, o homem, revelam ser parte fundamental e, neste caso, preponderante da própria definição e utilidade do conceito. Desta forma, o conhecimento, o mais exaustivo possível, dessa componente textual e filosófica, de origem masculina, portanto da noção de *género* dominante nos séculos centrais e finais da Idade Média, torna-se indispensável para a discussão que devemos promover em torno da própria utilização desse conceito operativo. Para este debate contamos já com o auxílio de uma extensa bibliografia (com reflexo, em Portugal, nomeadamente na obra de Ana Rodrigues Oliveira) que marcou uma determinada fase dos estudos historiográficos sobre a mulher na medievalidade, essencialmente dirigida para a voz da autoridade masculina. É certo que, numa sociedade de indiscutível predomínio masculino (e eclesiástico) no que respeita à produção cultural e, logo, à definição e ao registo dos valores e dos modelos comportamentais, e em que a existência feminina decorre à sombra de uma tutela masculina (aliviada unicamente em momentos como a viuvez¹⁸) é certamente aquele um discurso que ecoa nas mentes das próprias mulheres e uma lógica de raciocínio que não será totalmente alheia ao modo como se entendem a si mesmas. De resto, mesmo

¹⁸ A viuvez constitui, de facto, um estado particularmente favorável ao exercício de poderes inusitados, o que, ao contrário, demonstra as limitações criadas pela presença de um elemento masculino na vida das mulheres, não necessariamente decorrentes, por isso, de uma incapacidade individual.

tratando o que hoje entendemos como agentes e dinâmicas próprios do mundo laico, não podemos jamais menosprezar o facto de nos encontrarmos perante uma sociedade marcada, no seu esqueleto, por uma instituição eclesial cristã, cujos princípios teológicos constituem, em larga medida, os valores de norteamento do conjunto social, a todos os níveis (!). A questão do *género* inscreve-se, por isso, no seio deste conjunto de valores e, como não podia deixar de ser, das preocupações da Igreja, enquanto entidade que se sustenta sobre uma exclusividade masculina, que se faz encarnar maioritariamente por homens, mas que está afinal carregada de simbolismos de auto-representação de índole feminina: a Igreja é a mãe que cuida e alimenta os fiéis; é a esposa que se une em laço matrimonial a Cristo¹⁹.

Um outro tópico cruza-se com esta questão da moralização das mulheres e diz respeito à constituição das ‘bibliotecas’ medievais femininas portuguesas e ao tipo de manuscritos classificáveis como ‘livros de conduta’ (género didáctico-moralístico) que nelas se patentearam ou que circularam na sociedade medieval lusa, portanto, a que as mesmas mulheres tiveram acesso. Numa questão tão fundamental quanto cheia ainda de interrogações como esta, não nos parece despiciendo o recurso a alguns estudos que, embora focando personalidades históricas mais ou menos estranhas ao universo português, nos servem de inspiração para o levantar de problemas que nos parecem pertinentes e que continuam por esclarecer no seio da investigação nacional. Esta última constatação, ligada à ausência de estudos neste âmbito em Portugal, cria alguns problemas a uma análise que desejaríamos, nalguns casos, mais aprofundada (e que deixamos também aqui em suspenso) e limita claramente o conhecimento que nos é possível ter do universo feminino luso, num sentido mais abrangente (e não concentrando em personalidades excepcionais) e nas suas especificidades verdadeiramente portuguesas. Entre estas conta-se aparentemente uma limitação ao nível dos tratados dedicados à feminilidade conhecidos em Portugal, sobretudo tendo por termo de comparação as inúmeras versões elencadas por Carla Casagrande para

¹⁹ “*Le statut de cette institution, à la fois symboliquement féminine et incarnée pratiquement par des hommes, est propice à un intense travail d’articulation des valeurs associées au masculin et au féminin*” (Jérôme Baschet – *Distinction des sexes et dualité de la personne dans les conceptions anthropologiques de l’Occident médiéval. Ce que le genre fait aux personnes*. Dir. Irène Théry e Pascale Bonnemère. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2008, p. 176).

todo o Ocidente²⁰. É, por outro lado, no registo hagiográfico e trovadoresco (não no moralizante ou pedagógico) que a Idade Média portuguesa conhece o principal campo para o desenvolvimento de uma reflexão (condicionada pelas características de cada um dos géneros literários) sobre a condição feminina²¹. Neste contexto, parece-nos particularmente pertinente a análise do *modelo* de espiritualidade laica vivida no feminino que é veiculado pelo relato da vida e dos milagres de D. Isabel, Rainha de Portugal, elaborado na segunda metade do século XIV e cuja dimensão edificante revela ser, não obstante o carácter particularmente vivo e cronístico da narração, parte fundamental da intenção com que escreve o (anónimo) autor²². De qualquer modo, e se na documentação emanada pela chancelaria régia e pelo desembargo, a mulher continua a desempenhar um papel perfeitamente secundário ou mesmo inexistente (o que se apresenta em coerência absoluta com a governação de tipo agnático e linhagístico que a suscita)²³, também a produção literária, concretamente trovadoresca, aparentemente denunciadora de um novo interesse e valorização do feminino, mais não faz do que reflectir o real desvanecimento da sua presença enquanto elemento familiar determinante, portanto, uma progressiva perda de poder por parte da mulher no seio da própria estrutura que lhe é mais natural. Paradoxalmente, o novo lugar atribuído à mulher na literatura constitui, como sublinham vários autores contemporâneos, um dos

²⁰ Carla Casagrande – A mulher sob custódia. *História das Mulheres*. Vol. 2 – A Idade Média. Dir. Christiane Klapisch-Zuber. Porto: Edições Afrontamento, 1993, pp. 99-141.

²¹ Ana Maria Rodrigues Oliveira e António Resende de Oliveira – A mulher. *Ob. Cit.*, p. 308.

²² A análise desse mesmo *modelo* ético-normativo patenteado na *Lenda* da rainha Santa Isabel, na perspectiva da idiossincrasia da santidade feminina na Idade Média, foi anteriormente feita, nomeadamente por Ángela Muñoz Fernández – *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1988. Mais recentemente, vários dos aspectos dessa mesma construção narrativa têm sido confrontados com a realidade histórica dos factos que pode ser deduzida da leitura da documentação e da reconstrução dos acontecimentos, por historiadores como José Mattoso, José Augusto de Sotto Mayor Pizarro, Maria Filomena Andrade e, sobretudo, pela sua atenção aos aspectos da memória e da arte tumular, Giulia Rossi Vairo.

²³ Ana Maria Rodrigues Oliveira e António Resende de Oliveira situam o fenómeno de aparecimento da mulher nas fontes portuguesas, tanto ao nível da documentação de arquivo (régia, monástica e papal), como da produção literária, no século XIII e concretamente no rescaldo do conflito gerado entre o recém-chegado ao trono, D. Afonso II, e as infantas suas irmãs, D. Teresa, D. Sancha e D. Mafalda. Terá sido inclusivamente nesse contexto que foram produzidas as primeiras composições trovadorescas. V. Ana Maria Rodrigues Oliveira e António Resende de Oliveira – A mulher. *Ob. Cit.*, p. 300. Este é, sem dúvida, um processo político que merece ser devidamente explorado e, segundo cremos, um tópico central para a investigação sobre o poder da mulher (de algumas, pelo menos) durante a Idade Média central, no contexto português. A este propósito veja-se, por exemplo: Maria Teresa Veloso – A Questão entre Afonso II e suas Irmãs sobre a Detenção dos Direitos Senhoriais. *Revista Portuguesa de História*. Tomo XVIII. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra / Instituto de História Económica e Social, 1998, pp. 197-229.

sinais do seu desaparecimento do quotidiano público e uma das formas visíveis de um processo de reestruturação interna da nobreza que, mais forte e precoce na França do Norte, teve também efeitos na realidade nobiliárquica portuguesa²⁴ e tendeu a reforçar o fenómeno de “domesticação” da mulher, tanto na família como na sociedade²⁵. O fenómeno de agudizar da consciência das mulheres sobre as especificidades (não necessariamente limitações) do seu próprio género, que no final da Idade Média resulta em manifestações diversas integradas pelos historiadores na designação geral e significativa de “Querela das Mulheres”, tem reflexo em Portugal na tradução de *Le Livre des Trois Vertus*, obra de Christine de Pizan, representante, por excelência daquele relançar do debate em torno das mulheres e, particularmente, de uma auto-reflexão que ela é a primeira a registar. O tratado de Christine data do início do séc. XV (1404-1415) e a tradução portuguesa, conservada no manuscrito 11 515 da Biblioteca Nacional de Madrid, terá sido realizada, segundo reza o próprio *Incipit* da obra, por ordem de D. Isabel, filha do infante D. Pedro e consorte do monarca D. Afonso V, portanto, entre os anos de 1447 e 1455²⁶. Se esta responsabilidade não é completamente

²⁴ Convém notar neste contexto, contudo, a necessidade de explorar as eventuais especificidades portuguesas decorrentes das características particulares que o sistema agnático conhece em Portugal, resultado também do facto de essa estruturação interina da nobreza ter ocorrido em simultâneo com um processo de centralização régia, e que se traduziram na configuração de uma estrutura mais maleável e mais distribuída por linhagens menores. Este facto é observado para o panorama social luso do século XIII por: José Augusto de Sotto Mayor Pizarro – *Linhagens Medievais Portuguesas. Genealogias e Estratégias (1279-1325)*. Vol. 3. Porto: Centro de Estudos de Genealogia, Heráldica e História da Família da Universidade Moderna, 1999, p. 620.

²⁵ Quando falamos de “domesticação”, fazêmo-lo no duplo sentido do relegar da mulher para o espaço doméstico e interior (seja laico, a casa, ou eclesiástico, o mosteiro) e da sua subordinação ao homem que lhe é mais próximo ou ao ramo masculino do núcleo familiar e linhagístico em que se integra. É preciso notar, contudo, que o espaço “doméstico” de que aqui falamos não é sempre em absoluto um espaço privado, mas antes um espaço menos exposto. De resto, a análise dos lugares próprios de actuação de cada género e das separações que assim se impõem, coloca em evidência a fluidez que para certos contextos da medievalidade existe na delimitação entre o público e o privado. Não são, afinal, o mosteiro e a corte ambientes onde, no período de que falamos, confluem as duas dimensões?! Pela análise das referências feitas à presença feminina na cronística portuguesa referente à primeira dinastia, Ana Maria Rodrigues Oliveira verifica que 48% das referências relegam a mulher para o espaço doméstico e privado da casa, surgindo, em contrapartida, como espaços “públicos” (segundo da autora) mais representados os mosteiros (30%) e os lugares amuralhados, os castelos a que se associam os locais de prisão (20%), “ou seja, um espaço globalmente interior, vigiado e cercado” e que, quando isento da protecção masculina (como no caso de algumas viúvas e das mancebas régias), apenas podia converter-se em lugar de momentos dramáticos e de crise – de que dá bom exemplo o caso de Maria Teles de Meneses, assassinada no seu quarto, a meio da noite, sem que ninguém lhe valesse e pelo próprio homem que tentara *luxuriosamente* encantar (João Peres de Portugal), como narra Fernão Lopes. V. Ana Maria Rodrigues Oliveira – *As Representações da Mulher na Cronística Medieval Portuguesa. Séculos XII a XIV*. Dissertação de Mestrado apresentada à FCSH-UNL. Lisboa: 1997, p. 149.

²⁶ Christine de Pizan – *O Livro das Tres Vertudes a Insinança das Damas*. Edição crítica de Maria de Lourdes Crispim. Lisboa: Editorial Caminho, 2002. Maria de Lourdes Crispim integra, de resto, esta iniciativa no contexto de cultivo do género didáctico-moralístico qual parece ser o da corte de D. Afonso

segura nem em absoluto descartável, quase certo será, contudo, o papel, nalgum momento do processo, enquanto possuidora da fonte ou mesmo encomendante da tradução, de D. Isabel, duquesa da Borgonha – de resto, segundo Maria de Lourdes Crispim, uma das grandes responsáveis pela divulgação da obra de Christine de Pizan – e das fortes relações desta princesa com a sua família de origem. Aspirações semelhantes às da dama responsável pela tradução num primeiro momento terão estado na base da encomenda feita pela rainha D. Leonor, mulher de D. João II, de uma impressão da versão portuguesa da obra, em 1518, “*contribuindo assim para o alargamento da sua difusão*”²⁷.

O conhecimento autêntico e aproximado do dia-a-dia das mulheres na medievalidade portuguesa fica-nos assim limitado pelo género de fontes que a ela se dedicam (durante longo período de exclusiva origem masculina), estruturando-se num conjunto de versos e histórias que mais correspondem a uma construção ideal, carregada de intenção e expectativa, que a um caminho seguro para o perscrutar de um “olhar” feminino sobre o mundo e sobre a sua condição²⁸.

Por outra parte, este conjunto de afirmações conduz-nos ao sublinhar de um outro aspecto que é preciso considerar quando analisamos as fontes disponíveis na

V e mesmo, antes dele, o da de D. João I e de D. Duarte (lembramos, apenas a título de exemplo, o *Livro da ensinança de bem cavalgar toda sela* e o *Leal Conselheiro*, escritos pelo próprio monarca). É também um período favorável às traduções (motivadas por figuras da família real e próximas de D. Isabel, como o infante D. Pedro, seu pai, e D. Catarina, irmã de D. Afonso V).

²⁷ Maria de Lourdes Crispim – *Ob. Cit.*, p. 37. Não se sabe ao certo o número de exemplares resultantes desta impressão, mas três, pelo menos, estão identificados: um na Biblioteca Nacional de Portugal; outro que pertenceu a D. Luís e a D. Manuel II (guardado actualmente na Biblioteca do Palácio Ducal de Vila Viçosa); outro, de que se desconhecem os proprietários, na Biblioteca Nacional de Madrid.

²⁸ Um dos tópicos actualmente em revisão no discurso historiográfico centrado na mulher medieval diz respeito precisamente ao lugar do elemento feminino na sociedade medieva que a literatura de corte associada ao fenómeno do *amor cortês* reflecte. Ensaíada por alguns historiadores masculinos do séc. XIX, como Gaston Paris, a teoria de que o *amor cortês* corresponderia a uma manifestação exaltante da mulher real e, portanto, denunciadora de um efectivo incremento do seu poder no conjunto social, tem vindo a ser desmontada com base numa reavaliação dos conteúdos da literatura dali despoletada, nomeadamente do grau de violência e de ofensa contra as mulheres de muitos romances. Roberta Krueger, representante desta linha de pensamento, encara o paradoxo existente entre a protecção das mulheres contida no código cavaleiresco e a efectiva vitimização das mesmas que os textos reflectem como o sinal de uma real ausência de poder das mesmas sobre os seus corpos e os seus destinos – e sobre o conteúdo de uma produção literária que lhes é também dirigida. V. Roberta Krueger – *Women readers and the ideology of gender in Old French romance*. Cambridge: 1993. De igual modo, a forte componente sexual dos relatos hagiográficos da mesma época, respeitantes a figuras femininas (a violência sexual estando ausente da vida dos santos) pode ser vista como um reflexo desta mesma susceptibilidade da posição feminina num mundo masculino de cavalaria.

procura de sinais da vida feminina. Efectivamente, a dificuldade, quase sempre denunciada pelos autores que se debruçam sobre a mulher medieval, em captar o quotidiano e as reais condições da sua existência adensa-se pela razão de, à escassez de documentos a isso directamente respeitantes, acrescer o facto de aqueles remanescentes perseguirem, na maioria dos casos, uma intenção edificante e laudatória e espelharem os modelos comportamentais vigentes, reportando por isso sobretudo à experiência religiosa e devocional das mulheres visadas – uma parte apenas, mesmo que fundamental, da sua vida quotidiana. Estas fontes tendem assim a tornar porventura demasiado rígida e abusiva a consideração da “domesticidade” de que atrás falávamos a propósito dos modelos femininos que imperam no mundo medieval sobretudo a partir do séc. XII e muito por influência da cultura antiga e de autores como Aristóteles, a quem devemos reconhecer um papel central na definitiva conceptualização da divisão de competências por sexos e, portanto, da separação natural dos mesmos pelos espaços onde essas capacidades e funções deveriam naturalmente exercer-se²⁹.

São, por consequência, algumas fontes de natureza mais instrumental e pragmática (e não tanto as de reflexão filosófica ou moralista), nomeadamente os testamentos e as listas de inventário de bens, aquelas que, da sua mais ou menos sintética mas por vezes valiosa informação, nos vão permitindo lançar pistas para o conhecimento de personagens femininas quase ou totalmente ausentes das crónicas e de outra documentação: pistas sobre o tipo de bens que lhes é permitido gerir, as riquezas que acumulam, as formas de religiosidade que privilegiam e os temas que nesse âmbito mais valorizam, o vestuário que possuem, as pessoas que tocam com a sua generosidade ou o cuidado com que tratam da conservação do respectivo corpo, depois de morto, e da salvação da alma. Neste sentido, seria fundamental e interessantíssimo que se pudesse proceder a uma reunião criteriosa, organizada e o mais exhaustiva possível da testamentária medieval feminina conservada em Portugal – para começar, alargando depois a outro tipo de documentação –, trabalho que, por uma soma de razões, não nos

²⁹ O reflexo desta presença de Aristóteles na cultura portuguesa, encontramos-lo nomeadamente no resumo e comentário de D. Durando Pais ao tratado *A Economia* (atribuído ao filósofo), na sequência do convívio do prelado com Guilherme de Moerbeke (um dos principais tradutores da obra de Aristóteles) em Viterbo pelos anos de 1266-1267. “*Inserindo a ciência económica entre a Ética e a Política, D. Durando reserva para a organização das actividades relacionadas com a casa, identificando o seu assunto com «as obras do homem como parcela da comunidade doméstica para o instruir e educar no modo de proceder em casa em relação à mulher, aos filhos e aos escravos»*”, o que em última instância remete para o controlo masculino que mesmo no espaço mais natural à mulher, o lar, deveria continuar a exercer-se (Ana Rodrigues Oliveira e António Resende de Oliveira – *A mulher. Ob. Cit.*, pp. 304-305).

foi permitido realizar. Devemos, por isso, chamar a atenção, desde já, para o carácter experimental e provisório que marca algumas das nossas ilações ou propostas de análise mais generalistas.

No que respeita ao primeiro daqueles aspectos – o do tipo de bens que estão na posse das mulheres e da gestão que as mesmas fazem deles e que lhes é lícito fazer – deparamo-nos, partindo da leitura de parte da testamentária portuguesa conservada para o séc. XIV, com situações de disposição pessoal e aparentemente “livre”³⁰ dos bens que naquele momento lhes pertencem, não apenas daqueles de natureza móvel e mais pessoal (jóias, roupas, sobretudo³¹), como de largas somas de dinheiro – que distribuem por indivíduos e instituições segundo critérios que parecem ser, nalguns casos, bastante pessoais, ainda que dentro de determinados cânones e redes – e mesmo de rendas e propriedades que lhes pertencem. De resto, alargando o campo de visão do domínio testamentário para outras fontes relacionadas com operações negociais, verificamos que embora o princípio da bilateralidade do matrimónio tivesse como consequência que, entre as mulheres casadas, o comum fosse que o casal actuasse conjuntamente nas transacções imobiliárias (não podendo a mulher casada fazê-lo individualmente), em situações de disposição de um património mais directamente associado ao elemento feminino do casal este pode assumir uma posição de liderança nos actos³². É preciso notar, de qualquer modo, que é de uma parcela reduzida e privilegiada da comunidade feminina de que estamos a falar – a casa real e a alta nobreza, sobretudo –, mas também

³⁰ Observe-se a preocupação de muitas das testadoras em afirmarem o pleno juízo e perfeito exercício de competências próprias, o que naturalmente tem também outros sentidos, de natureza espiritual, que à frente analisaremos.

³¹ Analisando o caso específico da rainha D. Beatriz, mulher de D. Afonso IV, Hermenegildo Fernandes e Luís Afonso mostram bem como as circulações deste tipo de objectos, que as mulheres põem em marcha através das disposições testamentárias, podem ser entendidas à luz de um sistema de economia do dom, que investe estas peças de um conteúdo simbólico e as faz participantes do estabelecimento de redes de relações interpessoais, familiares, vassálicas ou clientelares. V. Hermenegildo Fernandes e Luís Afonso – Do luxo à economia do dom: em torno do tesouro da rainha D. Beatriz (1349-1358). *Clio. Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*. 16/17 (2008), pp. 363-394.

³² Outro dos sinais desta relação assente num princípio de mutualidade consiste nas doações recíprocas *post mortem*, no herdar, por parte da mulher, de metade dos bens acumulados pelo casal (em caso de viuvez), assim como na presença mútua de um e outro dos membros do casal como executores nos testamentos respectivos – o que tanto se verifica entre as mulheres, como entre os homens. A propósito do primeiro tópico veja-se: Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura – A mulher como um bem e os bens da mulher. *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão Histórica e Perspectivas Actuais*. Colóquio (20-22 de Março de 1985). Actas. Vol. I. Coimbra: Instituto de História Económica e Social. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1986, pp. 51-90.

que a partilha de atitudes e critérios entre essas mulheres do panorama luso e outras, dos mesmos grupos, que habitam outros reinos do Ocidente cristão medieval, dão-nos conta da existência de comportamentos mais ou menos divulgados e dominantes e, assim, das potencialidades resultantes da aplicação de métodos e dúvidas usados para outros contextos, a personagens do quadro nacional. De resto, não será de todo negligenciável o facto de algumas dessas personagens que nos é permitido alcançar através dos testamentos poderem conter nas suas atitudes os sinais da sua origem externa (não portuguesa) – aspecto para cujo esclarecimento se reforça a importância capital de termos, para estas matérias e estes períodos, uma análise sempre, e no mínimo, abrangente em termos peninsulares. Não devemos ocultar, para além do mais, a tutela masculina que não deixa de se manifestar: são, frequentemente, homens as testemunhas; são, regra geral, homens os executores testamentários. É, portanto, ao elemento masculino, seja leigo ou eclesiástico, que é reconhecida a maior competência para a garantia do cumprimento das disposições, cabendo-lhe o papel principal de intervenção nos processos de troca, venda e distribuição pecuniária que as mesmas implicam. As ordens a que obedecem são, contudo, femininas e as mulheres que as mandam registar podem apresentar-se como pródigas possuidoras de bens, generosas intervenientes sociais (através, nomeadamente, do apoio a instituições religiosas, algumas de carácter assistencial) e centros de gravitação de uma corte própria de servidores e damas de diferentes estratos (à maneira dos senhores feudais), portanto, como actantes num espaço conflitual entre autoridade e submissão, o primeiro sobrepondo-se claramente à segunda nos casos (significativos) das viúvas. Esta realidade encontra inclusivamente reflexo no número considerável de figuras femininas que aparecem nos processos das Inquirições Régias, processos onde algumas mulheres da alta nobreza se afirmam em pé de igualdade com os agentes masculinos, não só na prática de gestão dos bens herdados e possuídos, como inclusivamente na tentativa de os alargar e consolidar, neste caso por usurpação mesmo de direitos patrimoniais da coroa³³. A grande maioria destas figuras femininas a quem podemos reconhecer um poder efectivo na manutenção, na troca e no engrandecimento de bens e propriedades encontra-se em estado de viuvez (muitas vezes prolongando as práticas gestionárias do marido ou até revitalizando a herança), contribuindo estas também para fazer dos mosteiros ponto de partida de muitas destas acções. Efectivamente, quer fossem viúvas ali instaladas, quer se tratasse de raparigas

³³ Ana Rodrigues Oliveira e António Resende de Oliveira – A mulher. *Ob. Cit.*, p. 316.

excluídas do matrimónio pela política decorrente do reforço do ramo principal das linhagens, a verdade é que as mulheres de mais alta condição associadas aos mosteiros não parecem descurar, na sua maioria, a gestão dos bens que lhes cabem, realizando negociações através de procuradores ou em pessoa própria³⁴.

Para gozarmos de uma noção aproximada dos bens de que podia dispor uma dama de elevado estatuto, fosse enquanto casada, fosse depois de viúva, teremos naturalmente que passar pela componente pecuniária e material inerente ao matrimónio durante o período medievo. É com a concertação do matrimónio que a donzela começa a assistir ao forjar de um património que será especificamente seu. Com efeito, os bens da mulher advinham-lhe em grande parte do dote, dos obséquios e das doações recebidas, quer do pai, por ocasião da boda, quer do marido, na mesma altura, durante a vida em comum ou por testamento, bem como dos direitos adquiridos por herança familiar, tanto em intestados como por disposições testamentárias. Se a estes acrescentarmos as riquezas que podem ir-se acumulando ao longo do período de vigência da sociedade conjugal ou mesmo as doações régias que nalguns casos também as agraciavam, percebemos o porquê de nos podermos confrontar com imensas fortunas em certas mãos femininas aristocratas.

Segundo a lei civil activa em Portugal no período medievo, toda a noiva tinha de trazer consigo um dote para o casamento e todo o noivo tinha que, em troca, dotar a sua noiva com *arras* ou *donas* – comportamentos residuais de antigos dons obrigatórios devidos à reciprocidade e que continuam, na verdade, a fazer pleno sentido no conceito cristão de matrimónio. As *arras* reflectiam, por outra parte, uma preocupação com a sobrevivência e o bem-estar da mulher em caso de desamparo (nomeadamente por viuvez), assumindo-se, deste modo, como instrumento fundamental de regulação da violência social. Esta tradição resultava ainda de uma espécie de confluência entre a prática romana do *dos* (pago pelo noivo ao pai ou à família da noiva) e as tradições germânicas do pagamento pela noiva (feito pelo noivo à sua esposa, como forma de recompensa pela sua virgindade). Neste sentido, as *arras* assumem uma simbólica de reconhecimento pelos valores acrescentados pela mulher ao núcleo familiar e à linhagem em que entra, quer em estatuto social (nalguns casos), quer em propriedades e

³⁴ “Poderiam surgir mesmo como procuradoras do próprio mosteiro, que lhes delegava a administração de alguns dos seus bens, afastando-se dele por períodos mais ou menos dilatados” (Ana Rodrigues Oliveira e António Resende de Oliveira – *A mulher. Ob. cit.*, p. 316).

bens, quer ainda pelo serviço de sucessão que lhes presta ao possibilitar a concepção de herdeiros. Não nos deve, por isso, causar estranheza que em contexto ibérico a referência às *arras* possa aparecer como o preço pago pelo marido para o uso do corpo da sua esposa. “Pro compra corporis sui” é uma expressão que encontramos em documentos do século XII³⁵ e que contém em si um ideal de pagamento que continua a ter reflexo, no final da Idade Média, em situações como o contrato matrimonial de D. Duarte e de D. Leonor de Aragão, no qual, em referência já arcaica para o ano de 1422, se menciona o estabelecimento das *arras* da futura esposa “pela honra de sua linhagem e corpo”. A expressão será substituída, em contratos posteriores, pela mais cavalheiresca “pela honra de sua linhagem e pessoa” ou simplesmente “pela honra de sua pessoa”³⁶.

No que respeita ao *dote*, a lei não estabelecia o seu montante, mas deveria corresponder a uma apreciável soma de dinheiro, entregue com a mulher no estabelecimento da aliança matrimonial, pelo pai e pela mãe da noiva, ou eventualmente, no caso de falecimento do primeiro, pelo irmão mais velho. Diz-nos Ana Maria S. A. Rodrigues que os montantes eram frequentemente pagos em prestações, segundo modalidades que podemos encontrar em contratos de casamento tardios, e que não poucas vezes havia falhas no pagamento e mesmo parcelas por pagar aquando da morte de algumas rainhas³⁷. Para datas anteriores e para a generalidade dos casos, observam, contudo, Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura a ausência de documentação relativa aos *dotes* – não encontraram uma única *carta de dote*, a não ser quando o termo se confunde com a *dotatio* por parte do marido – e explicam-na pelo facto de ser certamente prática comum, com excepção dos estratos sociais mais elevados (a família real, sobretudo), o acordar do dote oralmente, sem recurso a um contrato escrito, o que parece perfeitamente plausível. Por outro lado, será aquela ausência também indissociável do facto de se ter tornado comum identificar o dote com a parte respeitante à mulher no património familiar, implicando, assim, a participação

³⁵ Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura – A mulher como um bem e os bens da mulher. *Ob. Cit.*.

³⁶ Ana Maria S. A. Rodrigues – For the Honor of Her Lineage and Body: The Dowers and Dowries of Some Late Medieval Queens of Portugal. *e-JPH*. Vol. 5. Number 1. Summer 2007.

³⁷ Ana Maria S. A. Rodrigues – Género, consumo sumptuário e mecenato nas monarquias de Aragão e Portugal no século XIV. Actas do XXX Encontro da Associação Portuguesa de História Económica e Social, realizado no ISEG, em Lisboa, a 19 e 20 de Novembro de 2010.

antecipada da mesma na herança da família, decerto com o objectivo de ajudar no estabelecimento de uma adequada aliança matrimonial, excluindo-a ao mesmo tempo da futura sucessão³⁸. O *dote* era mantido pelo marido ao longo do casamento, mas podia, em caso de viuvez (e apenas nessa situação), ser reclamada a sua restituição por parte da mulher – o que ajuda uma vez mais a justificar o poder económico de algumas delas depois da morte dos respectivos cônjuges. Quando a noiva não trazia *dote* consigo, também o marido não ficava obrigado a presenteá-la com *arras*, a não ser por uma questão de afecto ou generosidade.

Estas são também ideias corroboradas por Ana Maria S. A. Rodrigues, de que destacamos o ensaio, em muitos sentidos pioneiro e de grande actualidade, sobre os bens das rainhas portuguesas tardo-medievais, no qual, partindo da análise dos respectivos contratos matrimoniais, procura avaliar o grau potencial de autonomia, influência e poder das mesmas e, através deles, o panorama emoldurador da sua capacidade de decisão e de intervenção sócio-cultural (incluindo aí a artística)³⁹. O âmbito cronológico a que se dedica (o século XV) está directamente relacionado com o facto de não dispormos dos contratos régios de casamento para o período anterior (séculos XII-XIV), aspecto que nos impede, para já, qualquer segurança na afirmação de que nesses casos não documentados teria sido seguida a lei atrás referida. Acima de tudo, não sabemos que tipo de *dote* as rainhas recebiam das famílias ou sequer se o recebiam. Neste contexto, D. Isabel de Aragão tem sido considerada como a primeira rainha a ter recebido *dote*, em virtude do conteúdo do documento que regista o seu casamento por procuração com D. Dinis.

Já no que se refere às *arras*, o número de cartas tende a crescer a partir de finais do século XI, com particular incidência na segunda metade do século XII e sobretudo a sul do Douro. Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura, responsáveis por esta constatação, explicam-na com a maior vulnerabilidade a que a mulher estaria sujeita nas regiões a sul, onde “*a falta de consolidação de estruturas, o individualismo espontâneo, o avanço do agnatismo, a predominância da família nuclear, a maior liberdade das*

³⁸ Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura – A mulher como um bem e os bens da mulher. *Ob. Cit.*.

³⁹ Ana Maria S. A. Rodrigues – For the Honor of Her Lineage and Body: The Dowers and Dowries of Some Late Medieval Queens of Portugal. *Ob. Cit.*.

leis, no Sul, tornam necessária uma especial protecção para ela”⁴⁰. Esta proliferação das *arras* constitui, assim, como atrás dissemos, um sinal de preocupação com a posição potencialmente frágil da mulher, mas também eventualmente uma sua dignificação, assim como do matrimónio enquanto instituição sacralizada – processos, porventura, indissociáveis. As *arras* deveriam corresponder a uma determinada porção das posses do marido no momento do casamento, variando, segundo o período e a região, entre a metade e um décimo das mesmas. A mulher podia tomar posse imediata das *arras* e podia gozar dos direitos a elas inerentes durante a vida. Depois da sua morte, deveriam ser herdadas pelos filhos do casal ou regressar ao marido ou aos seus herdeiros.

No caso específico das rainhas, cuja capacidade económica muito nos interessa, as *arras* eram constituídas por propriedades, rendas e direitos régios que não só se traduziam numa disponibilidade financeira considerável, como as tornava detentoras de poderes senhoriais sobre os habitantes dessas terras. Tais bens e privilégios, pertencentes à Coroa, eram-lhes concedidos pelos maridos ou pelos sogros, depois da chegada a Portugal e de consumado o casamento. A eles podiam juntar-se, ao longo da vida, outras terras, direitos e rendas, concedidos pelo rei seu esposo ou já por seus filhos, contribuindo frequentemente para as transformarem em donas de grandes riquezas, que se materializavam na manutenção de uma corte numerosa, numa importante prática mecénica ou na aquisição de bens sumptuários. D. Beatriz Afonso (esposa de D. Afonso III) parece ter sido a primeira consorte real a receber do rei, para além das rendas de uma série de locais, o direito de nomear os clérigos das igrejas locais e os governadores dos castelos. Depois dela, todas as rainhas receberam, quer por simples doação, quer por doação *propter nuptias* ou *carta de arras*, não apenas rendas e propriedades rurais, como também cidades reais com os respectivos direitos régios. De qualquer forma, e muito embora seja impossível determinar a totalidade do património régio português na Idade Média – dada a falta de registos de contabilidade, de inventários e de cadastros completos –, a propriedade e rendas totalizados nas *arras* das rainhas não parecem ter chegado nem a um décimo das posses dos monarcas⁴¹. Talvez, sugere Ana Maria S. A. Rodrigues, por se tratar de bens retirados das propriedades pessoais do rei, não das da Coroa. Ainda assim, sabemos que as terras concedidas às

⁴⁰ Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura – A mulher como um bem e os bens da mulher. *Ob. Cit.*, p. 60.

⁴¹ Ana Maria S. A. Rodrigues – For the Honor of Her Lineage and Body: The Dowers and Dowries of Some Late Medieval Queens of Portugal. *Ob. Cit.*.

rainhas como parte das arras pertenciam à Coroa, o que poderá ser compreendido tendo em conta a sua igualmente dupla condição de esposa do rei, enquanto homem e indivíduo, e do rei, enquanto figura política e colectiva⁴².

As propriedades e rendas concedidas às rainhas variavam de caso para caso. Óbidos, Sintra, Alenquer, Torres Vedras, Alvaiázere e Torres Novas constituíam, ainda assim, uma espécie de ‘núcleo permanente’, ao qual outras podiam juntar-se – e mesmo na ausência de rainha estavam nomeados oficiais “das terras da rainha” que geriam aquelas propriedades. Mesmo existindo, na prática, com anterioridade, a *Casa da Rainha*, ela deverá ter sido, segundo conclui Ana Maria S. A. Rodrigues, reorganizada e institucionalizada por D. João I, enquanto unidade composta pela corte e pelas propriedades (determinadas) da soberana⁴³. “A *Casa das rainhas portuguesas encontrava-se dotada de tradições próprias de organização e financiamento nos inícios do século XIV, remontando seguramente aos nossos primeiros reis*”⁴⁴, vivendo numa aparente ambivalência entre um sentido de autonomia que conferia à rainha uma certa capacidade interventiva (perigosa até, nalguns momentos, como aquando da guerra civil de 1319 – 1324) e uma indiscutível ligação umbilical à corte do rei, de onde provinham ou à qual estavam familiarmente ligados vários dos servidores da rainha (em sequência ou mesmo em simultâneo) – o que de resto indicia uma proximidade física, em determinadas fases pelo menos, da corte da rainha em relação à do rei, mesmo que itinerários próprios sejam também detectáveis para as soberanas em questão. A fragilidade organizativa, traço estrutural da *Casa das Rainhas* – porque absolutamente dependente da figura da soberana, deslassando-se as redes que a compõem uma vez aquela desaparecida –, constitui, na óptica de Rita Costa Gomes, o principal elemento

⁴² Outro tópico interessante relacionado com a componente material inerente ao matrimónio e envolvente das infantas e rainhas diz respeito ao enxoval, trazido pela noiva aquando do matrimónio e composto por roupas e acessórios, jóias, baixela de prata, objectos de devoção e outros artefactos luxuosos, como tesouros de família ou outros, mandados fazer expressamente para o efeito. Para ter uma ideia da constituição destes enxovais, na ausência de inventários para as rainhas portuguesas do mesmo período, veja-se o caso de Blanche de Bourbon, soberana de Castela em meados do século XIV, reconstituído por Luíz Vicente Díaz Martín e Roberto Ruiz Capellan – El ajuar de Doña Blanca, mujer de Pedro I de Castilla, en las cuentas de Étienne de la Fontaine. *Boletín de la Real Academia de Historia*. 197 (2000), pp. 267-305.

⁴³ A *Casa da Rainha* aparece pela primeira vez referida como tal no citado contrato matrimonial de D. Duarte e de D. Leonor de Aragão. V. Ana Maria S. A. Rodrigues – For the Honor of Her Lineage and Body: The Dowers and Dowries of Some Late Medieval Queens of Portugal. *Ob. Cit.*

⁴⁴ Rita Costa Gomes – *A Corte dos Reis de Portugal no Final da Idade Média*. Linda-a-Velha: Difel, 1995, p. 46.

de explicação para o carácter relativamente benigno do poder que o mesmo conferia às consortes dos monarcas⁴⁵. Não devemos, contudo, menosprezá-lo. A apreciável soma de rendas e direitos elencados permitiam-lhes o exercício de uma forma específica de autoridade, a recompensa dos seus fiéis servidores e o alimentar de uma poderosa e extensa ‘entourage’, o que faziam frequentemente em concordância com o rei, mas nem sempre. Nesta última situação, dificilmente conseguiriam impor-se, contudo, como o demonstra uma série de episódios registados, nomeadamente em virtude de uma mentalidade política totalmente misógina e patrilinear que vedava às mulheres, na prática, um poder supremo de longa duração.

Na aproximação à hora da morte, e em parte através das disposições testamentárias e por instrumentalização dos bens de que dispõe, a mulher nobre tardo-medieval portuguesa confirma determinadas estratégias usadas ao longo da vida para exercer um poder efectivo (e que lhe é, afinal, numa série de circunstâncias, devido e reconhecido) e para ostentar um lugar destacado na sociedade. Falamos, nomeadamente, da ligação a certas instituições religiosas (nalguns casos evidenciando uma solidariedade de género para com as comunidades femininas, aspecto que se patenteia, por exemplo, nos testamentos da rainha Santa Isabel), do preservar de uma ligação à sua ascendência, portanto à família real ou nobre de origem, do exercício da caridade no conjunto social e da prodigalidade entre os “seus” (família nuclear e alargada) e, finalmente, da própria encomenda artística que, no domínio da testamentária, se reflecte, pelo menos, na referência (mesmo que implícita) ao *moimento*, mandado fazer ou em vias de o ser. São estes os gestos e estas as formas de estar aqueles em que, de forma mais nítida, se cruzam, por um lado, a possibilidade de afirmarem ainda em vida um papel activo e um poder pessoal, por outro, a certeza, para estas mulheres, de estarem a promover a perpetuação de uma memória individual, depois da morte.

Evidentemente – dir-nos-ão – estes são mecanismos comuns ao universo masculino, mas talvez se encontrem potenciados entre as mulheres, pela participação menos directa que lhes é dada nos “grandes feitos” que ficam para a História – os políticos, os governativos, os militares, entenda-se –, consequentemente, pelo menor espaço que lhes fica para a imortalização. De facto, mesmo intervindo (sabemos hoje)

⁴⁵ *Ibidem*, p. 46.

no desenrolar de alguns acontecimento decisivos, e não apenas na posição passiva de objectos de trocas matrimoniais (que frequentemente acompanham os acordos de paz e de aliança entre os reinos ibéricos), não é esse o seu lugar natural. Por isso, o papel de colaboração com a política régia que algumas consortes exercem activamente fica frequentemente silenciado nas crónicas, outros fenómenos como a altivez de uma Teresa Sanches em revolta contra o irmão (D. Afonso II) ou a presença militar da condessa D. Teresa na batalha travada em Guimarães, são superficialmente tratados e em tom condenatório, e a intercessão das soberanas junto dos monarcas desavindos e de potenciais aliados dos seus maridos, mais importantes do que aparentam, dificilmente têm lugar de registo fora de um contexto meramente protocolar ou quando o que está em causa é a edificação laudatória de personagens como D. Isabel de Aragão (a rainha Santa, por excelência).

A persistência dos modelos ideológicos patenteia-se, assim, no tom com que o discurso cronístico tardo-medieval descreve certos acontecimentos que são marcados pela presença não negligenciável de uma qualquer personagem feminina e constrói um retrato duradouro, com intenções bem vincadas, dessas figuras e, por inerência, também das masculinas que as acompanham. O eco da tradicional divisão de poderes entre os dois sexos – o materno e o doméstico para a mulher; o público, o político e o guerreiro para o homem – é evidente. Por isso, de um modo geral e abreviando, conclui-se que são as rainhas que aparentemente se limitam a cumprir a sua função primeira de geradoras de uma numerosa prole e que, no seu silêncio absoluto, revelam submeter-se à autoridade marital, aquelas que se oferecem aos cronistas como modelos de virtude, dignos de exaltação e cumpridoras da sua missão de serem as mais dignas entre as dignas. Pelo contrário, as mulheres que, pelo conjugar de diferentes circunstâncias, exercem em determinado momento um poder para o qual não estão, na concepção dos que escrevem, destinadas, figuram como contra-retratos da perfeição das primeiras e representantes máximas dos efeitos nefastos e perniciosos do modo feminino de governar⁴⁶. Curioso é, desde logo, o caso de D. Isabel de Aragão, que já nas palavras de

⁴⁶ Ana Maria Tavares da Silva Rodrigues Oliveira – *As Representações da Mulher na Cronística Medieval Portuguesa. Séculos XII a XIV*. Dissertação de Mestrado apresentada à FCSH-UNL. 2 vols. Texto policopiado. Lisboa: 1997. Esta é uma realidade mais abrangente. Como Paulette L’Hermitte-Leclercq constata ao analisar o fenómeno de governação feminina no mundo ocidental dos sécs. XI e XII, o exercício do poder pelas figuras femininas que a ele excepcionalmente ascendem, apesar de não lhes ser em absoluto vedado, parece, sobretudo na plena Idade Média, “...quase sempre precário, adventício ou interino e contingente: a mulher “pode” ser chamada aos negócios, ocupar o lugar de um homem. Nunca é indiferente que seja mulher – em particular porque não vai à guerra ou não é iniciada nas escolas das

Fernão Lopes e de Rui de Pina (que por sua vez seguem relatos anteriores) se apresenta como uma rainha “santa”, mas cujo estudo aprofundado tem permitido, nos últimos anos, desvendar os traços da mulher autêntica e real, para lá da conduta espiritual e da prática religiosa, tidas quase em exclusivo. Esta personagem dá-nos, por isso, com o seu exemplo, a noção clara da margem que ainda nos separa do verdadeiro e justo conhecimento de figuras, pelo contrário, mal amadas, como D. Mécia Lopes de Haro, D. Inês de Castro ou D. Leonor Teles de Meneses. Ainda assim, os próprios cronistas, à medida que avançamos no tempo, não ficam insensíveis ao protagonismo crescentemente assumido por algumas mulheres – na tutoria dos jovens reis, na influência que exercem sobre algumas decisões régias, nas alianças que buscam e concertam com determinados grupos nobiliárquicos, no modo eficaz como reclamam e gerem os seus direitos patrimoniais, etc.⁴⁷. Parece-nos muito significativo que mesmo num contexto ideologicamente condicionado e tradicionalista, de origem e destino masculinos, como é o caso da cronística, algumas mulheres medievais vejam a sua presença activa alargada, à medida que caminhamos para o final do período – e que, a bem dizer, as personagens descritas se aproximam temporalmente daqueles que as evocam na sua historiografia. Ainda assim, como observa Ana Maria Rodrigues Oliveira, numa irónica constatação, “*embora os homens em geral, achassem que as mulheres falavam demais e que a tagarelice fosse um dos primeiros defeitos de que eram acusadas pelos pregadores, (...) quase nada chegou até nós da sua palavra*”⁴⁸ e não são também os cronistas os que mais se empenham em registá-la com fidedignidade.

Entre as principais formas de expressão e de exercício de poder usadas pelas mulheres – não esquecendo o potencial salvífico de que muitas das acções de que falamos em seguida deveriam encher-se – conta-se, como dissemos, o mecenato cultural. O mecenato cultural, englobando aspectos diversos como o apoio à construção

especialidades que se desenvolvem no séc. XII: o direito e a administração. Por predilecção, a sua história tende sempre a reduzi-la a fazer filhos que farão a História, uma vez que é essa a sua natureza e a sua vocação” (Paulette L’Hermitte-Leclercq – A ordem feudal (sécs. XI-XII). *História das Mulheres*. Vol. 2 – A Idade Média. Dir. Christiane Klapisch-Zuber. Porto: Edições Afrontamento, 1990, p. 315).

⁴⁷ Ana Maria Ana Maria Tavares da Silva Rodrigues Oliveira – *As Representações da Mulher*. Ob. Cit., Vol. 2, pp. 395-396.

⁴⁸ Ana Maria Ana Maria Tavares da Silva Rodrigues Oliveira – *As Representações da Mulher*. Ob. Cit., Vol. 1, p. 72.

e ao enriquecimento de determinadas instituições, a encomenda artística e o patrocínio de traduções literárias e da produção de manuscritos, constitui, de facto, hoje um dos principais campos de observação para os investigadores que adoptam a já referida metodologia de aproximação às mulheres através das acções que lhes podem ser reconhecidas como próprias e directas, e que são abordadas como instrumento de “empoderamento” da comunidade feminina e de uma não apagada e nem sempre submissa individualidade. Esta prática mecénica, de vocação essencialmente religiosa mas não só, configurava um dos poucos domínios em que a intervenção no espaço público era, do ponto de vista moral, autorizada à mulher (à de mais elevado estatuto, como se compreende), e portanto uma área de possibilidades que muitas souberam usar para cumprir com objectivos de natureza social, religiosa, educativa, mas também política e de afirmação linhagística. Isto não significa, ainda assim, que alguns dos seus contemporâneos medievos não tenham insistido na necessidade de controlar masculinamente este exercício com origem nas mulheres e, sobretudo, não quer dizer que estas mesmas mulheres que usam o mecénato como forma de auto-afirmação e que reconhecem o seu potencial enquanto instrumento de intervenção a vários níveis, o façam com qualquer intuito subversivo (no sentido actual) ou sequer para contrariar o que também a elas se oferece, na maior parte dos casos, como a lógica natural das coisas. “*Yet a clear underlying motive and impetus for a great deal of women’s patronage in the Middle Ages, whether conscious or unconscious, was the need to influence attitudes and make their voices heard*”⁴⁹, consequentemente, este revela ser um domínio particularmente rico – se bem explorado e suficientemente sustentado por alguma documentação mais ou menos esclarecedora – para a busca de um aprofundamento sobre a vida e o pensamento de certas mulheres que, de outra forma, tendem a permanecer no obscurantismo de uma falsa passividade absoluta. É esta ou pode ser esta a riqueza de um domínio como este e o seu mais importante contributo para o conhecimento histórico – e não a tentadora utilização do mesmo para a estruturação de um qualquer discurso de afirmação feminista. De novo, também neste tópico, a figura da rainha Santa Isabel, porque melhor conhecida e documentada, se oferece como caso privilegiado de análise das características e das potencialidades do mecénato quando exercido no feminino. Neste caso, as informações proporcionadas

⁴⁹ June Hall MacCash – The Cultural Patronage of Medieval Women: An Overview. *The Cultural Patronage of Medieval Women*. Ed. June Hall MacCash. Athens & London: The University of Georgia Press, 1996, p. 34.

pelo discurso hagiográfico construído em seu redor, nomeadamente pela *Vita*, mesmo que nem sempre fiáveis e porventura excessivas, multiplicam pelo menos as pistas relativas à prática mecenática. Assim, para além dos conhecidos e frequentemente citados casos de Almoester⁵⁰ e, sobretudo, de Santa Clara de Coimbra (mosteiro, paço e hospital), para os quais se fala inclusivamente de uma intervenção directa da rainha – acto original mesmo entre os monarcas, desde logo D. Dinis, que nunca a teve, que se saiba –, atribui-se-lhe (na *Vita*) a construção de *nobres moradas* para o marido e seus fidalgos, nas terras que lhe pertenciam⁵¹. D. Isabel de Aragão demonstra, por outro lado, com o seu exemplo, o estatuto particularmente elevado, “livre” e abastado que certas mulheres da medievalidade atingiam durante a viuvez. Podemos mesmo considerar, tendo em conta este e outros casos conhecidos, que quanto mais extenso o período de viuvez, mais segura e longa a oportunidade para que certas damas (acima de todas, as rainhas) tivessem uma intervenção activa em áreas como o mecenato artístico e a consumação (até padronização) de determinados comportamentos de devoção e religiosidade – empenhando-se em fundações ou padroados com os quais mantêm uma relação mais pessoal, fruto da sua personalidade e de tendências individuais, em lugar (mesmo que não totalmente esquecidas) do apoio dominante às fundações dos maridos. A consorte de D. Dinis serve-nos, finalmente, para avaliarmos um outro aspecto que parece ser mais ou menos comum à prática mecenática feminina e que corresponde à tendência, muitas vezes verificada, para beneficiarem com essa prática outras mulheres. Esta tendência encontra assim reflexo, simultaneamente, nas figuras para as quais as mulheres tendem a orientar com maior fervor a sua devoção – a Virgem a assumir uma liderança sem directa rivalidade, mesmo que acompanhada por outras figuras santas, cujas vidas, modelos comportamentais e retratos edificantes revelam ser particularmente apreciados e divulgados pelo mecenato feminino – e nas instituições que tendem a ser por elas favorecidas. Estas, embora não representem a totalidade das fundações apoiadas pelas mulheres, não deixam de manifestar, nalguns casos, uma atenção especial à necessidade de acolher o número crescente de mulheres dedicadas à vida

⁵⁰ Francisco Teixeira considera, contudo, tendo em conta a heráldica patente no claustro, que a rainha não teve qualquer papel na sua construção. V. Francisco Teixeira – *O mosteiro de Almoester*. Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa. Texto policopiado. Lisboa: 1990. Vol. I, pp. 113-114 e 124.

⁵¹ Esta referência levanta, por isso, em Ana Maria Rodrigues a suspeita de uma participação da consorte nas intervenções feitas no castelo de Leiria (vila da rainha) com vista à adaptação a residência régia. V. Ana Maria S. A. Rodrigues – *Género, consumo sumptuário e mecenato nas monarquias de Aragão e Portugal no século XIV*. *Ob. Cit.*, p. 16.

religiosa e de outras, necessitadas de um espaço para se retirarem durante a viuvez ou de um refúgio noutras situações de vulnerabilidade.

De qualquer modo, convém sublinhar que o mecenato feminino e o seu alcance se estendem muito para além deste investimento no universo próprio das mulheres e a ele não pode ser reduzido – e muito menos a uma qualquer promoção de intuito feminista ou sexista. De facto, mesmo no final da Idade Média, período de mais intensa auto-consciencialização, vemos as mulheres patrocinar igualmente o trabalho de artistas e escritores do sexo masculino – a par de algumas mulheres, como, desde logo, Christine de Pizan – e a promoverem instituições destinadas aos homens, algumas até particularmente misóginas, como era o caso dos colégios e das universidades. Aquilo que as move é, portanto, um impulso e um desejo de participação que não se aprisionam numa reclamação “subversiva”, e as limitações que vemos imporem-se ao exercício da acção mecénica entre as mulheres parecem ser não tanto de natureza sexual quanto económica (as que têm posses para tal), legal (as que gozam de estatuto social para o fazer) e educacional (uma mulher educada num meio familiar culturalmente activo tenderá a ser ela própria uma mecenas mais empenhada).

No contexto português, o enfoque sobre a presença da mulher no panorama artístico e espiritual medieval e no seu papel de mecenas encontra na tumulária um campo de observação privilegiado. Por um lado, pela comprovação documental, epigráfica ou circunstancial da participação directa de algumas mulheres na encomenda (senão no programa) dos seus próprios *moimentos*⁵². Nalguns casos, podemos inclusive articular os programas funerários conservados com o conteúdo (escatológico, religioso) dos testamentos mandados redigir pelas mesmas personagens, permitindo-nos, assim, o desvelar de uma *espiritualidade feminina*, quer de configuração individual, quer

⁵² No total, contabilizámos quinze casos de intervenção feminina no panorama funerário português dos sécs. XIII a XV – nem todos aqui analisados, tendo em conta que o nosso foco é a arte tumular com representação feminina, não toda a tumulária de que se conhece ou suspeita de uma participação das mulheres na encomenda. Aquele constitui, é certo, um número provisório, necessitando, para a sua comprovação de um investimento mais alargado na pesquisa documental e um olhar sobre um maior número de peças e situações em relação àquele que aqui nos foi permitido estudar. Ainda assim, tendo em conta que apenas três *moimentos* femininos foram até agora reconhecidos como o resultado possível de uma encomenda de origem masculina – contra cinco encomendas identificadas como tendo origem em mulheres e destinadas a homens da sua família, a intervenção feminina neste domínio parece efectivamente ser, à partida, mais activa e abrangente.

definidora de comportamentos de grupo⁵³. Por outro lado, pelo pioneirismo que assume a presença feminina no domínio tumular – como veremos –, aspecto que vem conferir à mulher, em Portugal, directa ou indirectamente (pois não é certo que a primeira efígie feminina resulte de uma encomenda directa da rainha representada), um papel decisivo no quadro de um dos fenómenos artísticos mais marcantes do mundo gótico (embora sendo-lhe anterior) e um dos recursos de mais profundo significado religioso, para não dizer social, ao alcance dos leigos, o jacente.

Neste contexto, parece legítimo questionarmos: a imagem figurativa, dotada dos seus atributos (que incluem a escolha de uma determinada roupagem), quer seja desenhada, esculpida ou pintada, assumirá para a mulher medieval uma capacidade falante e um poder privilegiado de expressão? E será a consciência dessa possível instrumentalização da imagem potenciada pelo geral e longo afastamento da mulher do domínio da produção escrita, nomeadamente, no caso das rainhas, daquela que, a partir de determinado momento, maior relevância deveria assumir no perpetuar da sua soberania, como é o caso das crónicas? E não será este domínio do visual um dos, que de forma mais imediata, lhe oferecem espaço para representarem o processo de “aculturação” de que elas próprias (no caso das rainhas e damas estrangeiras) são protagonistas e que passa pela combinação sintética de modelos nacionais e fórmulas importadas?

O campo visual representado pela moda é-o certamente. A moda oferece-se como uma das áreas em que as infantas, no decurso da política de casamentos inter-reinos, chegadas a cortes de costumes diversos daqueles em que foram educadas, podem actuar e actuam, até certo ponto, como embaixadoras – lembremos, como exemplo, a memória pitoresca associada a D. Beatriz Afonso, mulher D. Afonso III, a quem tradicionalmente se atribui a introdução na corte portuguesa de um tipo de vestido elevado na parte posterior, ao nível da anca, e que lhe teria valido o apelido bem satírico de *rabuda*.

⁵³ Infelizmente são poucos os casos em que coexistem o túmulo e o testamento respeitantes a uma mesma personagem feminina. Para onze *moimentos* dotados de figura jacente, pertencentes aos séculos XIII e XIV, dispomos somente de cinco testamentos, respeitantes a três mulheres: D. Urraca (no caso de se tratar do túmulo da mulher de D. Afonso II em Alcobaça), D. Vataça e D. Isabel de Aragão.

Diane Owen Hughes situa mesmo no séc. XIII a deslocação progressiva para as mulheres da responsabilidade pela interpretação e a transmissão da moda⁵⁴, uma associação que as fontes nos transmitem e que podemos entender como resultado de uma dupla promoção, quer por parte dos autores que a denunciavam, suportados numa condenação purista de qualquer apego à materialidade (considerando-o mais próprio das irracionais mentes femininas), quer pela própria comunidade feminina que aqueles visavam. Nesta segunda perspectiva, salta para primeiro plano o papel que o vestuário podia assumir na ostentação de um determinado encaixe social e linhagístico, tanto mais importante para as mulheres quanto se consolidava, no Ocidente nobre europeu, uma ideologia de base patrilinear e agnática que tornava ambígua a sua posição social, deixando-as por vezes num lugar indefinido no seio da comunidade familiar e da linhagem⁵⁵. Ao proporcionar uma incorporação visual na família de origem e na do marido (veja-se o exemplo de D. Maria Rodrigues de Vilalobos, que na II Parte analisaremos), o vestuário oferecia-se como uma exterioridade necessária, merecedora de cuidado e carregada de um simbolismo que ultrapassava o mero fascínio pelos cortes e tecidos – ou mesmo pelo brilho das jóias, que podemos incluir neste conceito lato de moda, de forte carácter social. Daqui resulta a explicação para a regulação que ao longo da Idade Média foi tendo origem, quer nas autoridades eclesiásticas, quer nas civis, preocupadas em fazer de determinadas *tendências* (como hoje lhes chamaríamos) apanágio de certas classes e grupos que com elas se destacavam. Não deixará, contudo, de ser também decisiva para este impulso regulador a vocação moralizante de muitas dessas invectivas que se encontram na documentação⁵⁶. Pautava-se aquela moralização

⁵⁴ “*Os cronistas ingleses assinalam que os estilos flamengo, francês e da Europa Central, que pareciam exercer uma influência corruptora na corte dos sécs. XIV-XV, tinham aí sido introduzidos pelas consortes estrangeiras dos seus reis. No séc. XVI, em todo o lado parecia fácil encontrar a origem de um estilo espanhol – que se tornara há pouco dominante – no bando de princesas enviadas de Castela para casarem no estrangeiro*” (Diane Owen Hughes – *As modas femininas e o seu controlo. História das Mulheres*. Vol. 2 – A Idade Média. Dir. Christiane Klapisch-Zuber. Porto: Edições Afrontamento, 1990, p. 187).

⁵⁵ Esta mesma importância crescente do vestuário como forma de afirmação, e mesmo de ostentação, do poder, da riqueza e da posição social do indivíduo e, através dele, da linhagem a que pertence, encontrou reflexo, no universo feminino, no aumento do tamanho e da complexidade do enxoval, por sua vez indissociável do igual crescimento da importância do matrimónio como rito social e de exibição sumptuária. Nalguns casos, o valor do enxoval suplantava mesmo o do dote, o que suscitou críticas e, na sua sequência, o aparecimento de limitações legislativas.

⁵⁶ No caso específico português pense-se, por exemplo, na chamada *Pragmática de 1340*, conjunto de leis sobre alimentação e vestuário dos diferentes estratos sociais, decorrentes das cortes reunidas nesse ano em Santarém. V. A. H. de Oliveira Marques – *A pragmática de 1340. Ensaio de História Medieval Portuguesa*. 2ª Edição. Lisboa: Vega, 1980, pp. 93-119; *Cortes Portuguesas. Reinado de D. Afonso IV (1325-1357)*. Ed. A. H. de Oliveira Marques, Maria Teresa Campos Rodrigues e Nuno José Pizarro Pinto

pela interpretação, de suporte bíblico, da roupagem como sinal de castigo e de afastamento face à pureza original concedida por Deus⁵⁷, bem como pela tradicional defesa de uma incompatibilidade existente entre a atenção à exterioridade (e à fisicalidade) do ser humano e a vivência de uma espiritualidade interior. Neste processo, no qual a mensagem franciscana desempenhou certamente o seu papel⁵⁸, foram as mulheres as principais visadas e por isso também elas as mais activas geradoras de movimentos de contestação que, no final da Idade Média, se traduziram numa série de petições organizadas contra o controlo sumptuário – uma faceta mais da “Querela das Mulheres”, portanto, de uma mais visível participação feminina na tomada de consciência (e na defesa) da sua condição particular⁵⁹.

Esta emergência de algumas vozes femininas no final da Idade Média, mesmo quando aquilo que debatem são aspectos tão aparentemente triviais como a moda, dão-nos conta, pelo menos para algumas, de um nível de preparação cultural para participar no debate gerado em torno de si mesmas (e das suas prerrogativas), que antes lhes parecia praticamente vedado. Inclusive, o despertar da historiografia para as manifestações mais subtis (não necessariamente marginais) da(s) sociedade(s) e da(s) cultura(s) medievais, incluindo nelas formas não académicas de aquisição e de

Dias. Lisboa: Instituto de Investigação Científica – Centro de Estudos Históricos da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1982, pp. 101-119.

⁵⁷ Num apelar a uma certa forma de interpretar o relato do *Génese*, que nos remete para a culpabilidade feminina e para a mais natural associação da mulher ao corpo e a todos os aspectos perecíveis e transitórios a ele associados. Esta linha de pensamento justifica o enfoque particular nas mulheres que aquela regulamentação concretiza.

⁵⁸ De resto, por reconhecerem nas mulheres um potencial e importante sustentáculo da sua ideologia e da sua difusão, os mendicantes dedicaram-lhes especial atenção. V. Carla Casagrande – A mulher sob custódia. *História das Mulheres. Ob. Cit.*, p. 100. Assim, também eles tiveram uma palavra a dizer sobre o controlo sumptuário, entroncando a sua mensagem numa tendência em marcha, no plano moral, para a sexualização e a demonização da moda, particularmente da feminina. A este processo revelaram-se particularmente receptivas as cidades. Por seu lado, as estruturas mais fortemente hierarquizadas não se manifestaram tão sensíveis à mesma mensagem, uma vez que as diferenças ao nível do vestuário continuavam (e continuarão) a constituir uma forma privilegiada e fulcral de auto-estruturação e de reconhecimento mútuo.

⁵⁹ “A poetisa Cristina de Pisano abre o fogo, embora de maneira oblíqua, em *Le Trésor de la cité des dames*, escrito em 1405 como alegoria especificamente dirigida contra a misoginia do Roman de la Rose. Na sua cidade, que a Razão, a Justiça e a Rectidão tinham construído para proteger as mulheres das flechas dos homens, os vestidos à moda tornam-se um desejo legítimo, usado não para seduzir os outros mas apenas para o prazer daquela que os usa” (Diane Owen Hughes – As modas femininas e o seu controlo. *História das Mulheres. Ob. Cit.*, p. 207). A modernidade é tal que nos espanta, seja para que época for...!

transmissão do saber, veio abrir um leque de novas possibilidades para a avaliação do nível de conhecimento e de preparação cultural da comunidade feminina na Idade Média, em geral, e não somente nalgumas das suas representantes excepcionais, cuja valorização mais não fez durante anos senão corroborar o aparente afastamento das restantes do quadro geral da educação.

Vários factores explicam, segundo Anneke B. Mulder, a tradicional visão de um quadro feminino imprevisto culturalmente e ajudam, como tal, também, em parte, a desestruturá-lo⁶⁰.

Em primeiro lugar, a sempre sublinhada matriz clerical das fontes, pouco interessadas na mulher concreta e antes direccionadas para fazer do conhecimento o apanágio de uma elite eclesiástica – um aspecto que, portanto, nos remete para a maior abrangência deste problema histórico da educação na Idade Média, que diz na verdade respeito não apenas às mulheres (e a estas no geral, mesmo às religiosas), mas a todo o laicado.

Em segundo, a já referida exclusão da mulher do mundo académico e da formação “oficial”, que esteve na base de uma forma de interpretar o afastamento da mesma da cultura, largamente dependente da valorização de formas tradicionais de aquisição e de exercício da ciência, baseadas em métodos e competências dominados por uma elite nisso treinada e que estruturam, ainda no séc. XIX, no dealbar da ciência histórica, como no humanismo, o entendimento do que é por excelência o conhecimento.

Um terceiro aspecto a reter é ainda a desconsideração que foi sistematicamente feita do carácter literário da obra das místicas do final da Idade Média, percebida numa perspectiva privilegiadamente religiosa e espiritual. Está subjacente a esta metodologia a referida divisão demasiado radical entre o conhecimento erudito (masculino, por defeito) e a experiência mística (feminina, por excelência): “*Where we have learned to construct a deep divide between visionary women and learned men, people of the Middle Ages were much more inclined to see them as kindred spirits. Were they not both searching for God’s revealed knowledge, a knowledge that came to them through years of study (also by women) and in visions or illuminations (also by*

⁶⁰ Anneke B. Mulder-Bakker (ed.) – *Seeing and Knowing. Women and Learning in Medieval Europe 1200-1550*. Turnhout (Belgium): Brepols Publishers, 2004.

men)?”⁶¹. As mais recentes investigações neste âmbito, desenvolvendo-se no espírito de uma nova responsabilização das mulheres pelo carácter e pela qualidade da escrita que elas próprias muitas vezes levaram a cabo, fazem-nos hoje perceber, inclusivamente, a existência de algumas figuras do mundo feminino particularmente versadas em Teologia, mesmo que dominando e expondo a ciência de forma diversa da dos académicos institucionalmente preparados⁶². A primeira mulher a ser verdadeiramente reconhecida como escritor(a) a tempo inteiro é Christine de Pizan (1364-1430), que no final do séc. XIV desenvolve uma escrita reveladora de uma apurada consciência das prerrogativas do seu género, assumindo-se como legítima defensora de um combate a certas limitações (nomeadamente ao “silêncio feminino”) mas também de um reforço das suas especificidades⁶³.

Poderemos, assim, e assumindo o acesso das mulheres a uma preparação cultural de diferentes níveis (como sucede no mundo masculino), seguir a proposta de Anneke B. Mulder e considerarmos *apenas* como “não oficiais” as formas de conhecimento (de aquisição e de revelação do mesmo) a elas associadas, o que não equivale – é preciso que se note – a considerá-las como formas “marginais” de cultura. Efectivamente, embora “não oficiais”, pelo facto de não corresponderem ao padrão científico instaurado e reconhecido pelo meio académico, essas são as formas de transmissão cultural dominantes, numa sociedade onde a oralidade, a exemplaridade e a tradição exercem um peso determinante e, esse sim, verdadeiramente abrangente. Quer através da

⁶¹ *Ibidem.*, p. 8.

⁶² Caberá, por isso, para as mulheres falar do que autores como Bernard McGinn and Nicholas Watson denominam de uma *teologia vernacular* ou Anneke B. Mulder de uma *teologia comum*, distinguindo-a, assim, da académica, de tradição e base escritas. V. Anneke B. Mulder-Bakker (ed.) – *Ob. Cit.*, pp. 9-10.

⁶³ A obra mais conhecida de Christine de Pizan é *Le Trésor de la Cite des Dames*, escrita entre 13 de Dezembro de 1404 e Abril do ano seguinte. Esta obra que, por meio de uma construção alegórica da cidade *ideal*, se ocupa de elaborar uma “história das mulheres” em sua defesa, revela amplas e complexas relações com uma cultura de raízes clássicas, que tem em autores como Platão, Aristóteles, Cícero, Virgílio, Ovídeo, Suetónio ou Plínio o Velho, mas também em Santo Agostinho, Santo Isidoro de Sevilha, Boécio, Vincent de Beauvais – para não falar do mais citado Boccaccio – referentes fundamentais. Veja-se, a propósito do valor também artístico do códice desta obra: Etelvina Fernández González – El conocimiento del pasado a través del *Libro de la Ciudad de las Damas* de Christine de Pizan. *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* (U.A.M.). Vol. XIX, 2007, pp. 35-49. Sobre alguns textos de Christine de Pizan e de outras mulheres medievais, veja-se a reunião feita em: Danielle Régner-Bohler (dir.) – *Voix des Femmes au Moyen Age. Savoir, mystique, poésie, amour, sorcellerie XII^e-XV^e siècle*. Paris: Éditions Robert Laffont, 2006. Em Portugal, as primeiras obras produzidas por mãos femininas poderão datar do início do século XVI, caso se confirme a atribuição da *Crónica do Mosteiro de Jesus de Aveiro* e do *Memorial de Santa Joana*, a D. Margarida Pinheiro. V. Gilberto Coralejo Moiteiro – Concepções e técnicas corporais na edificação do discurso hagiográfico. O caso das santas de Aveiro. *Cadernos de Literatura Medieval – Hagiografia Medieval*. Coord. Ana Maria Machado. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra (no prelo).

transmissão oral, quer da leitura de textos, é como se nesta forma de educação se assistisse à constituição de uma soma de memórias, histórias e tradições que tinham como protagonistas heróis e personagens exemplares que cabia ao jovem seguir, acima de todos, os da própria linhagem a que pertencia, como terá sido cultivado no seio da *Ínclita Geração*, de educandos de D. Filipa de Lencastre.

E com isto regressamos à importância da visão e da imagem, na própria estruturação da sociedade medieval.

Se a maternidade constitui, perene e indiscutivelmente, a função primeira e o mais natural e nobre espaço de exercício das virtudes femininas, não deverá ser completamente absurdo o considerar a educação dos filhos – para os rapazes, pelo menos numa fase inicial da infância; para as raparigas de forma mais preponderante e duradoura – como matéria potencialmente importante da sua intervenção no conjunto social⁶⁴. Ao fazerem determinadas escolhas para os filhos (desde logo, pelo tipo de livros que lhes davam a ler), as mães culturalmente preparadas tinham um papel determinante na formação dos seus interesses e ideias⁶⁵.

O sublinhar do papel de mãe, na definição medieval da condição das mulheres, não correspondia, por outro lado, necessariamente a um secundarizar da sua importância, nem no corpo social, nem enquanto ser cristão. Pelo contrário, na Idade Média a maternidade era valorizada de forma abrangente, por ser ela a chave da continuidade dinástica e da vitalidade e pureza das linhagens, transmissora do sangue nobre, mas também das virtudes a ele inerentes⁶⁶.

⁶⁴ Apesar de a importância do papel educativo desempenhado pelas mães raramente ser reconhecida nos tratados e textos didácticos, sublinhando-se antes a necessidade da presença paterna e aconselhando-se as mães ajuizadas a ocuparem-se preferencialmente das crianças pequenas. Não cremos, contudo, tendo em conta o forte condicionamento ideológico (e por vezes bem distante da realidade) de algumas destas obras, que este dado reflecta a efectiva presença da mulher na educação, de certo determinante para alguns casos e personalidades.

⁶⁵ Representativo do potencial desta preponderância que algumas mães deveriam exercer sobre os seus filhos, inclusivamente sobre os do sexo masculino, é o caso de D. Sancho II, que alguns autores dizem ter sido influenciado pela devoção mendicante da mãe, D. Urraca, na opção pela adopção do hábito da Ordem Terceira de S. Francisco no momento da morte.

⁶⁶ Reyna Pastor situa no tempo de Alfonso X, *el Sabio* (r. 1252-1284), o começo de uma valorização da maternidade também como fonte de amor, afecto e honra – às mães competindo amar seus filhos, quer por isso lhes ser natural, quer pelo facto de eles serem os herdeiros dos bens e das dignidades, honrando deste modo a própria progenitora. Dos filhos esperava-se reciprocidade. V. Reyna Pastor – *Mujeres*

As tarefas ligadas à maternidade deveriam remeter a mulher, já o vimos, para o espaço doméstico, do lar, onde, contudo, podia exercer um verdadeiro domínio, controlando o que na medievalidade constituía uma das principais células de estruturação da sociedade. Através das acções desenvolvidas e promovidas no lar, algumas mulheres exerceriam, assim, um papel a vários níveis, nomeadamente no plano espiritual – era ali um dos espaços privilegiados para o desempenho de uma espiritualidade activa; ali transmitiam (aos filhos, aos serviçais) as suas práticas e crenças – e no plano cultural – intervindo ali na educação dos filhos e, particularmente, das raparigas⁶⁷.

A educação das crianças na Idade Média realizava-se, na maioria dos casos, no seio da família e de forma individualizada – e isto tanto para a generalidade dos rapazes, como para as raparigas. Contudo, havia diferenças significativas na educação dada a ambos os grupos e nessas diferenças residia, desde logo, a transmissão de uma clara separação dos papéis que competia a cada um dos géneros desempenhar. Já nos primeiros séculos medievais, não obstante, as mulheres dos mais elevados estratos sociais recebiam uma educação cuidada e algumas de entre elas tinham acesso à leitura⁶⁸. Estas meninas privilegiadas eram geralmente formadas pela instrução directa dos seus parentes, e nomeadamente da mãe, e sem esquecer a moralização feita pelos sermões dos pregadores e directores espirituais, embora não seja de excluir a hipótese de que algumas fossem igualmente aceites entre as noviças, para receberem com elas os conhecimentos facultados nos mosteiros.

Começando no século IV, com S. Jerónimo, os pensadores do mundo cristão não se cansaram de insistir na educação dos filhos, e sobretudo das filhas, como tarefa constituinte dos deveres da mulher. Esta ideia, activa ao longo de todo o período medieval, defende-a ainda Christine de Pizan, em 1405, incluindo entre as obrigações das mulheres a instrução adequada das meninas, primeiro ensinando-lhes as *horas* e o *ofício*, depois dando-lhes a ler livros devocionais e moralizantes. Para tal, as mulheres

populares. Realidades y representaciones. *Historia de las Mujeres en España y América Latina. Ob. Cit.*, pp. 445-477).

⁶⁷ A este propósito veja-se: Diana M. Webb – Woman and Home: the Domestic Setting of Late Medieval Spirituality. *Women in the Church*. Papers read at the 1989 Summer Meeting and the 1990 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society. Oxford: Basil Blackwell, 1990, pp. 159-173.

⁶⁸ Entre os rapazes, o alargamento social progressivo do acesso à educação, nomeadamente através das escolas, religiosas e civis, foi mais precoce do que no seio das raparigas.

socorriam-se (adquiriam, encomendavam) de certo tipo de literatura, nomeadamente dos saltérios, dos Evangelhos e dos tratados de educação⁶⁹.

Nem só de oralidade vive, assim, a cultura medievla feminina, pelo menos nos estratos que aqui nos importa observar.

A posse e a circulação de livros entre mãos femininas constitui, por isso, outro tópico fundamental de análise no auscultar da relação que a mulher mantém com a cultura, seja num plano educativo (no papel de objecto dos tratados de pedagogia ou no de educadora), seja num plano religioso (no papel de orante, fundamentalmente), seja ainda num plano literário (no papel de mecenas e de usufruidora). A multiplicação do número de raparigas formadas nos mosteiros e a elas destinadas ou não (destacando-se o caso dos cistercienses e dos franciscanos) ligara progressivamente a mulher ao livro, contribuindo para o redimensionamento da cultura feminina, ao mesmo tempo que o mecenato feminino de literatura vernacular, particularmente no âmbito das obras religiosas, distinguiu as mulheres como agentes de uma dinâmica cultural que se revelou, simultaneamente, gradual e revolucionária⁷⁰.

Esse olhar pelo prisma das leituras transmitidas entre mulheres vem, de resto, corroborar um dos fenómenos de embasamento da própria existência feminina no período medievo e que é o da interpenetração, no seio desta comunidade, dos estados e dos mundos laico e religioso⁷¹, uma proximidade que parte da grande base da comunhão

⁶⁹ Susan Groag Bell – *Medieval Women Book Owners: Abiders of Lay Piety and Ambassadors of Culture*. *Signs*. Vol. 7. Nº. 4 (Summer, 1982). Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 755-756.

⁷⁰ Também nesta matéria se verifica que o facto de as mulheres medievais terem sido, no essencial, excluídas do conhecimento das línguas clássicas, condição ‘sine qua non’ para a pertença à elite dos letrados, constitui razão para que o seu interesse pelos livros e pela aprendizagem tenham sido (injustamente) entendidos como periféricos. Susan Groag Bell foi pioneira nesta área de estudos, ao abordar a relação das mulheres medievais com o livro (e associá-las ao incentivo das línguas vernáculas) como veículo de uma apreensão do seu real papel nas mudanças ocorridas na vivência laica da religiosidade, no final da Idade Média. V Susan Groag Bell – *Medieval Women Book Owners: Abiders of Lay Piety and Ambassadors of Culture*. *Ob. Cit.* Neste artigo, a investigadora conclui que a mulher desenvolve uma relação muito particular com o livro por três ordens principais de factores: em razão do seu estatuto inferior no pensamento cristão medieval e da sua exclusão da intelectualidade e da vida clerical, as mulheres tinham ainda maior apetência que os homens pelo alimento espiritual e mental que era oferecido pelos livros; como mães eram os primeiros tutores das novas gerações e adquiriam livros para os usar como textos educativos; incapazes de ler o latim, desempenharam um papel fundamental no desenvolvimento das línguas vernáculas – sem falar nos importantes intercâmbios culturais que os seus casamentos entre diferentes lugares geográficos ocasionavam.

⁷¹ As advertências que vamos encontrando, na documentação, com origem na instituição eclesiástica, que têm em vista o controlo dos contactos entre as duas comunidades testemunham essa relação íntima – e

de valores e de modelos comportamentais quando toca a definir as atitudes consideradas conformes à condição feminina. No fundo, na abnegação, na obediência, no silêncio, no respeito pela autoridade, na virgindade (ou castidade, para as mulheres casadas), no despojamento, na caridade e até num certo grau de enclausuramento, não são mais do que os valores dos *modus vivendi* claustral aqueles que moralistas e pedagogos impõem à mulher medieva em geral⁷². Mary C. Erler encontra, sugestivamente, nos mosteiros femininos os espaços de convivência entre mulheres, por excelência, o contraponto das escolas catedralícias, das universidades, dos tribunais e dos exércitos enquanto oportunidades de convívio no seio da comunidade masculina⁷³.

Também por isso facilmente se aceitou qualquer teoria que apontasse as leituras religiosas como principal ou mesmo único domínio literário tocado pelos livros em posse das mulheres. Como bem demonstra, no panorama português, o inventário de bens de D. Vataça, os livros religiosos não eram, contudo, os únicos (nem necessariamente os prevalecentes) das bibliotecas pessoais femininas. Simplesmente, a dominância dos estudos dirigidos às mulheres religiosas, por um lado, e o maior interesse pela presença da literatura religiosa entre as mulheres, por outro, traduziu-se (ou traduz-se ainda) numa geral tendência para assumir a existência de um efectivo predomínio dos manuscritos de carácter espiritual. Para a mesma ideia contribuiu finalmente o facto de serem estes os mais frequentemente citados nos testamentos, que constituem a principal fonte para os estudos sobre esta posse do livro, mas que integram sobretudo aqueles que são considerados mais valiosos, quer do ponto de vista material, quer do ponto de vista religioso, tendo em conta o âmbito escatológico em que a testamentária se insere. Por outro lado, com esta base documental torna-se particularmente difícil saber com exactidão o que liam as mulheres casadas e sobretudo as jovens solteiras, uma vez que estas posses e leituras não tiveram tão frequentemente um registo sistemático – pois não são, de uma forma geral, estes grupos de mulheres os

neste contexto, a história de Dinah, filha de Jacob, que, dirigindo-se a ver outras mulheres, foi violada, castigada pela sua “curiosidade” e vagabundagem, parece ser frequentemente tomada como exemplo.

⁷² Este fenómeno de influência mútua é particularmente gritante no caso das mulheres dedicadas a formas intermédias de vida de consagração a Deus (chamemos-lhes assim), aquelas que se situam a meio caminho entre o mundo laico e o claustral, as semi-religiosas (caso das anacoretas, das eremitas, das hospitalárias, das beguinas e de outras confraternidades religiosas), que parecem pouco diferir, no modo de vida e nas vestes que adoptam, das monjas oficialmente enclaustradas.

⁷³ Mary C. Erler – *Women, Reading and Piety in Late Medieval England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 12.

fazedores de testamentos, predominando sobre eles os casos de viúvas – nem uma preservação institucional – pois os seus livros não sobreviveram tão frequentemente como parte de patrimónios colectivos, como sucedeu em muitas comunidades monásticas. De qualquer modo, é inegável a importância da dimensão espiritual na formação e na vida das mulheres, pelo que seria natural que este tipo de livros ocupasse um lugar destacado nas suas bibliotecas e entre as leituras que lhes eram próprias. Além disso, é preciso notar que a distinção que hoje fazemos entre livros religiosos e livros profanos corresponde, na verdade, muitas vezes, a um mecanismo de grande artificialidade se visamos entender, de facto, a sociedade medieval e o seu modo de os conceber e “agrupar”. Efectivamente, com frequência esses mesmos livros que hoje incorporamos num domínio secular eram lidos com uma intenção espiritual, com uma função instrutiva e edificante, de forte índole religiosa.

*

Em suma, analisando em traços largos alguns dos tópicos definidores da existência feminina no período medieval, entre os estratos mais elevados da sociedade – aqueles a que na presente tese nos dedicamos – percebemos que, a partir do século XII, a confluência de fenómenos de natureza vária, entre os quais o processo de organização nobiliárquica e o de reorganização e reforma eclesiásticas (a Reforma Gregoriana e o aparecimento do monaquismo feminino), o desenvolvimento das escolas urbanas e a redescoberta dos autores antigos, resulta na consolidação de um retrato modelar concreto que se oferece à componente feminina da sociedade, procura enquadrá-la (o que em grande medida significa custodiá-la, entenda-se) e se lhe impõe para criar o pano de fundo ideológico no qual muitas experimentam modos diversos (e eficazes!) de auto-representação.

CAPÍTULO 2

Perspectivas de abordagem do objecto de estudo

O moimento feminino, suporte de um “retrato” social, lugar de imagens de um género

O processo de preparação da morte constitui um dos exercícios mais eloquentes no que diz respeito à concepção que impera em determinado conjunto social sobre a vida (e sobre a sua relação com a morte) e, simultaneamente, no que respeita ao balanço que determinado indivíduo faz da sua existência e pessoa. Trata-se, de resto, de um conjunto de acções que, para a sociedade tardo-medieval que aqui estudamos, têm muito a dizer sobre a *indefinição* permanente entre as esferas do sagrado e do profano, duas dimensões que se inter-relacionam e se tornam inter-dependentes naquele contexto. Ao mesmo tempo que prepara um destino propiciatório (desejadamente bem-aventurado) para a alma depois da Ressurreição – um propósito que, como naturalmente se entende, se torna mais central e mais merecedor de cuidado na directa proporção da aproximação ao momento esperado da morte –, é também este um processo adequado (nalguns casos sentido como autenticamente derradeiro) para que o Homem medieval devolva um discurso à sociedade que o ‘lapidou’ e, reflectindo nele a sua auto-imagem, muito por ela veiculada, deixe nesta vida transitória o sinal perene do cristão e do ser social que foi. Por isso, este é também para o historiador contemporâneo um processo riquíssimo de significações e fascinante, revelador de ideias e realidades mentais que vão muito além da angústia ou da paz com que cada um viveu a confrontação com o seu fim; um processo onde se misturam mentalidades colectivas, crenças religiosas, fenómenos políticos, dinâmicas memoriais e linhagísticas, investimentos artísticos e histórias pessoais. De resto, como muito bem sintetiza Maria de Lurdes Rosa, “*olhar para a morte medieval, respeitando as características particulares da sociedade de então exige, antes de mais, esclarecer três coisas que ela nunca foi: privada, individual, definitiva*”⁷⁴. Foi antes pública, comunitária – convivendo, no modo como era preparada e vivida, os fiéis vivos mas também os mortos – e transitória – inaugurando uma nova

⁷⁴ Maria de Lurdes Rosa – A morte e o Além. *Ob. Cit.*, p. 406.

vida, a eterna, para cuja bondade o fiel defunto contava, para além de tudo, com o poder da intercessão.

No caso das mulheres – naturalmente, daquelas com disponibilidade e poder para se ocuparem de tal preparação – este parece constituir, de resto, um momento privilegiado para uma participação activa na própria vida e no meio que as rodeia (inclusivamente na vida de outros, a elas ligados). Ou, pelo menos, dada a conjugação de circunstâncias em que a acção das mulheres nos é revelada de forma mais evidente – ou seja, através dos testamentos e num período de viuvez – é este indiscutivelmente um processo (se entendido na longa duração e não somente no conjunto de actos que precedem imediatamente a morte) em que a intervenção directa feminina se desvela de modo mais claro; por isso, um campo pertinente de análise para quem pretende auscultar os ecos de uma voz com verdadeira origem na mulher.

Neste processo de preparação da morte e de dignificação do corpo defunto, a mulher ombreia com o homem no assumir de um duplo papel que, em diferentes momentos da sua vida, lhe pode caber: o de futuro objecto das exéquias, das orações e do *moimento* que encomenda; o de zeladora pela memória dos que, sendo seus próximos (e, eventualmente, amados), não gozaram do tempo ou da vontade de preparar o seu próprio desaparecimento.

Curiosamente, os dois papéis adquirem matéria e, portanto, visibilidade nalguns dos mais recuados jacentes laicos de que dispomos em Portugal – cabendo, afinal, a figuras femininas um papel de protagonismo quando rastreamos a adopção, entre o laicado, do modelo tumular com efígie sobre a tampa, em território luso. E isto, seja através do papel de encomendante – através do caso de D. Constança Sanches, frequentemente associada à encomenda do túmulo para o irmão, D. Rodrigo Sanches, morto em combate em 1245 e comemorado através do que tem sido considerado um dos mais antigos *moimentos* laicos com jacente⁷⁵ –, seja na posição de destinatária e de

⁷⁵ D. Constança Sanches é dada como responsável pela encomenda do túmulo do irmão por um cronista do séc. XVII, Frei Nicolau de Santa Maria – *Chronica da Ordem dos Cónegos Regrantes do Patriarcha Santo Agostinho*. Parte 1^a. 1668, p. 284. Baseados nesta referência tardia e na cronologia de morte de D. Rodrigo, os estudiosos têm considerado a efígie que lhe encima o *moimento* como tratando-se de uma das mais recuadas a serem produzidas em Portugal, o que constitui um outro tópico desafiador e intrigante no que respeita à capacidade de intervenção das mulheres (e ao seu poder para promoverem inovação), tendo em conta as datas recuadas de que falamos (c. 1245), a ausência de qualquer tradição na produção de jacentes laicos em Portugal, à época, a inexistência de qualquer efígie régia em território português e, no culminar desta situação, a origem monástica de uma tal encomenda, ousada e absolutamente inovadora. Este é, por isso, um caso que pretendemos aprofundar em investigação futura.

representada – com o exemplar de rainha conservado no actual *Panteão Régio* de Alcobaça a tomar à primeira vista a dianteira no que a jacentes do casal real diz respeito. Ambos os casos estão, de qualquer modo, longe de ser de pacífica análise e aceitação, antes levantando uma série de problemas e questionamentos que podem – e devem – pôr em causa estas afirmações. Trataremos, no presente trabalho, em particular do segundo.

Esta presença destacada do elemento feminino nos episódios envolventes da morte dos respectivos parentes (mas não só), aparentemente potenciada pelo facto de, muitas vezes, a mulher sobreviver ao marido, tornou-se um lugar comum nos discursos da História Social sobre as mulheres na Idade Média, sobretudo a partir de uma proposta feita neste sentido pelo reconhecido historiador Georges Duby, que viu nesta uma área natural de intervenção feminina⁷⁶.

A relação particular que ao longo de toda a Idade Média é imputada à mulher com o corpo e a materialidade (nalguns casos servindo os interesses de um procurado rebaixamento da condição feminina), mesmo ao nível das práticas da espiritualidade (segundo autores como Caroline Walker Bynum)⁷⁷, passa, nesta perspectiva, pela

⁷⁶ Falamos de estudos como: *Mâle Moyen Age. De l'amour et autres essais*. Paris: Flammarion, 1988, ou *Dammes du XII^e siècle*. Paris: Gallimard, 1995-96. Georges Duby reporta-se, nomeadamente, ao conhecido manual de Dhuoda (841-843), obra de uma grande dama, esposa de um alto dignatário do reino franco que, no conjunto de recomendações que dirige ao filho prestes a entrar na vida adulta, não deixa de sublinhar a importância da recordação contínua dos antepassados como um *contra-dom* que lhe era devido pela herança (material e imaterial) por eles deixada. É claro que Duby, ao desenhar os traços de um protagonismo feminino nas cerimónias e gestos rituais envolventes da morte de um familiar, pensa no âmbito doméstico (aquele que mais facilmente hoje nos escapa), mas afirma também que, independentemente da apropriação institucional da encenação da morte que triunfará no Ocidente com Cluny, às mulheres continuará ainda no séc. XII, a ser reconhecida uma presença indispensável junto do cadáver, em casa e mesmo no cortejo fúnebre até à igreja, durante o qual se oferecia como principal representante da dor de todo o núcleo familiar.

⁷⁷ Em relação à ênfase posta no corpo e ao lugar que este ocupa na experiência religiosa feminina, destaca-se o papel pioneiro dos estudos de Caroline Walker Bynum, nomeadamente em *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (London: University of California Press, 1987) e em *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion* (New York: Zone Books, 1991). Subjacente a estas considerações está, contudo, a assunção da existência de uma *espiritualidade feminina*, portanto, de formas próprias, entre as mulheres, de se relacionarem com o sagrado, de atitudes particulares e de manifestações que igualmente se singularizam. A questão não é, contudo, pacífica. Sem negar o carácter próprio que a espiritualidade assume no mundo feminino (condicionada, desde logo, pelo acesso limitado aos textos que lhes é dado), Jeffrey F. Hamburger sublinha a maior complexidade que reconhece a essas mesmas formas de relacionamento feminino com o sagrado: “*Corporeal performance was complemented by introspection, asceticism by interiority, affective mysticism by systematic speculation, and a piety of works by the systematic devaluation of the entire apparatus of devotion*” (Jeffrey F. Hamburger – *In the Image and Likeness of God: Pictorial Reflections on Images and the Imago Dei. Femmes, arte e religion au Moyen Age*. Dir.

indiscutível preponderância que assume simultaneamente na concepção do corpo humano (sendo o parto um acontecimento de convivialidade feminina por excelência⁷⁸) e no seu acompanhamento depois que a alma o abandona, portanto, nos dois momentos de confinamento da existência corpórea da pessoa humana, como que cabendo-lhe de algum modo o encerrar de um ciclo que no seu ventre se enceta⁷⁹. Se a constatação da presença feminina nalguns destes momentos torna indesmentível a relação particular e específica que a mulher mantém com o corpo humano – necessariamente diversa da do homem – e confere pertinência, portanto, a qualquer reflexão sobre a mesma e sobre os efeitos dela na prática quotidiana feminina, haverá uma outra dimensão – a teórica e moral – aqui a considerar. Efectivamente, do ponto de vista da moralização que em plena Idade Média é feita desta presença do corpo na vida da mulher, nunca será demais insistir no peso que sobre esta relação aparentemente nata exerce também a tendência cultivada entre os pensadores medievais para associarem o género feminino à corporalidade (e ao que esta pode ter de mais negativo, como a luxúria, a vaidade, a irracionalidade, por oposição ao homem, que se associa às propriedades do espírito, como a razão e a força mental), tornando própria da idiossincrasia da mulher a tendência para manifestações extremadas do seu físico e da sua psicose, mais difíceis de controlar que entre os homens. Neste ponto, será pertinente recuperarmos o pensamento de Santo Isidoro de Sevilha que, nas poucas palavras que nas *Etimologias* dedica à descrição da mulher, sublinha justamente a procriação como a sua função primordial, para a qual concorrem todas as propriedades físicas que ostenta, até a fraqueza. Na

Jean-Claude Schmitt. Colmar: Presses Universitaires de Strasbourg / Musée d'Unterlinden, 2004, p. 2). Trata-se, assim, segundo o olhar reinterpretaivo das teorias pós-estruturalistas, que Hamburger representa, de uma relação feita de um conjunto de experiências de carácter verdadeiramente somático, como sublinhara já Caroline Walker Bynum, o que porventura não anula a existência efectiva de uma particular (e específica) intervenção do corpo quando se trata do universo feminino. A aplicação ao caso português desta linha de estudo atenta à presença da corporalidade no mundo espiritual e hagiográfico femininos tem vindo a ser feita, nomeadamente, por Gilberto Coralejo Moiteiro que desenvolve tese sobre o caso do Mosteiro de Jesus de Aveiro.

⁷⁸ Sobre a intervenção médica das mulheres em outras mulheres (particularmente persistente no domínio do parto), veja-se: Monica Green - *Women's Medical Practice and Health Care in Medieval Europe. Signs*. Vol. 14. Nº 2. Working Together in the Middle Ages: Perspectives on Women's Communities (Winter 1989). Chicago: The University of Chicago Press, 1989, pp. 434-473.

⁷⁹ Fará sentido, neste ponto do discurso, apelarmos para o caso específico da rainha Santa Isabel, cujo retrato é elaborado, desde os relatos praticamente seus contemporâneos, com os traços da exemplaridade de um comportamento modelar, que a outras rainhas e mulheres nobres deve inspirar. Entre as características dominantes do seu comportamento propensamente “santo” conta-se, de facto, o cuidado pelo corpo dos mais fracos, faceta maior da magna virtude da caridade. Neste contexto, atribui-se à rainha uma especial preocupação com determinados grupos femininos, como as filhas de nobres cavaleiros e as prostitutas, de cuja integridade e regeneração corporais, respectivamente, se ocuparia de forma pessoal.

concepção deste e de outros pensadores e moralistas do período medievo, a mulher é, por isso, predominantemente retratada como um “ser natural”, garante da continuidade da humanidade e do equilíbrio da Natureza, em que esse carácter e função eminentemente biológicos se traduzem numa clara preponderância dos aspectos materiais e corpóreos – um corpo que tende a escapar ao domínio do espírito, um ser governado pelos seus órgãos (e sobretudo pelos órgãos sexuais).

Daqui também que, apesar de ser comum a ambos os sexos, o valor da castidade como expressão de santidade e de comunhão com Deus – significando a verdadeira recusa do corpo na sua dimensão mais perversa, a sexual –, se possa observar que, num documento como a *Lenda Dourada*, de Jacques de Voragine, a maior vitória que pode caber a uma mulher seja a de morrer na defesa da sua virgindade, aspecto que, no universo hagiográfico masculino, parece não ser nem tão abrangente, nem tão valorizado⁸⁰.

Não obstante, e embora seja inegável a presença e o impacto, no pensamento medieval, destas dicotomias (homem/mulher, alma/corpo), bem como a misoginia que lhes é inerente, talvez a sua rigidez se tenha tornado, no discurso de alguns historiadores, demasiado artificial. Para isto chama a atenção Caroline Walker Bynum ao considerar, nos antípodas desse pensamento estanque ou categoricamente

⁸⁰ Da mesma forma, a doença e o suportar da dor tendem a ganhar um maior significado religioso na vida das mulheres. Por essa razão, os estudos estatísticos dos santos, como o de Donald Weinstein e Rudolph Bell, identificaram um maior número de casos de sofrimento e doença nas vidas das santas do sexo feminino do que nas dos santos masculinos (embora aquelas sejam, entre 1100 e 1700, claramente em número menor relativamente a estes últimos), e também parecem ser em número inferior as situações de cura em mulheres do que em homens. V. Donald Weinstein e Rudolph Bell – *Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1100-1700*. Chicago: University of Chicago Press, 1983. Nalguns casos, como o de Julian de Norwich, é-nos dado inclusivamente o relato de mulheres que imploram mesmo pela doença, entendendo-a como uma dádiva de Deus. Parece-nos, por outro lado, interessante a relação que Erica Hill propõe entre a ideologia promotora da virgindade como principal e mais puro estado da mulher (ao ponto de crescer, para o matrimónio, o valor de uma rapariga que foi *guardada* num mosteiro) e, por um lado, os interesses das próprias linhagens na preservação desse estado entre as suas mais jovens representantes (entre aquelas cujo matrimónio era considerado indesejado – pois o dote não era, por norma, tão elevado na ida para o mosteiro – e entre as que se destinavam a alianças muito valiosas) e, por outro lado, na promoção de uma contenção sexual entre os seus membros femininos já casados, de modo a preservar a pureza da linhagem (consequentemente, a indiscutibilidade do seu direito à terra herdada, sua principal fonte de riqueza e prestígio). V. Erica Hill – *Lineage Interests and Nonreproductive Strategies. An evolutionary Approach to Medieval Religious Women. Human Nature*. Vol. 10. Nº 2. New York: Walter de Gruyter, 1999, pp. 109-134. Não podemos, por outra parte, esquecer o facto de uma virgem consagrada a Deus poder constituir – como sublinham vários autores medievais – um factor de enobrecimento da linhagem. Como escreve Maria Filomena Coelho Nascimento, numa feliz síntese: “*casadas con Dios, sin duda, pero también casadas con su linaje terrenal*”, que, na realidade nunca abandonam e para a qual, mesmo sem conceberem, portanto, sem lhe darem continuidade física, não deixam de contribuir, engrandecendo o seu poder e prestígio, também num plano espiritual. V. Maria Filomena Coelho Nascimento – *Casadas con Dios. Ob. Cit.*, p. 711.

espartilhado, que existe uma dimensão de miscigenação que dota aqueles conceitos e categorias de uma maior complexidade – para lá de um aparentemente simples “maniqueísmo” – e que permite, no próprio contexto da Idade Média, associar o mesmo corpo onde reside o pecado e que se corrompe depois da morte – devorado pelos vermes, como alguma tumulária tardo-medieval, aquela que é designada *de transi*, mostrará sem pudor – à imitação de Cristo, uma imitação para a qual as mulheres parecem ser, por outro lado e justamente pelas mesmas razões que as associam à corporalidade e lhes conferem uma maior fragilidade, particularmente dotadas⁸¹.

Assim, segundo Bynum, entre os aspectos que podemos considerar como denunciadores de uma certa fluidez existente, para certas matérias, quando se trata da reflexão sobre o corpo e a psicologia humanas, na conceptualização de uma divisão clara entre os géneros, contam-se, por exemplo, as referências femininas que alguns escritores místicos fazem a si mesmos (ocorrendo em muito menor número a situação inversa) e o entendimento dominante do corpo feminino como um corpo de matriz masculina (embora imperfeito), portanto, de estrutura fisiológica comum à do corpo do homem, o que, em última instância, coloca homens e mulheres num *continuum*, cujos organismos funcionam biologicamente quase da mesma forma⁸².

⁸¹ Pense-se, por exemplo, no fenómeno dos estigmas, marca última de uma comunhão absoluta com o Deus feito homem, de que apenas duas personagens masculinas (S. Francisco de Assis e o Padre Pio) se revelam merecedoras, por comparação com um número superior de casos entre as mulheres. Aquele aparente paradoxo é bem representativo da relação ambivalente que a Idade Média mantém com o corpo, ora encarando-o como fonte desprezível de pecado (exigindo uma contínua mortificação), ora como instrumento privilegiado na busca da salvação pela identificação com Cristo – sendo que “*no âmbito da espiritualidade feminina, esse lugar tem-se mostrado ainda mais marcante, associado à ideia da união mística e à identificação do género feminino com a humanidade de Cristo, a sua pobreza e padecimento, assim como às dores de Sua mãe*” (Gilberto Coralejo Moiteiro – *Concepções e técnicas corporais na edificação do discurso hagiográfico. O caso das santas de Aveiro. Ob. Cit.*). Caroline Walker Bynum interpreta mesmo esta dualidade como parte de uma relação coerente – ainda que aparentemente contraditória – com o corpo. Para a historiadora, “*Control, discipline, even torture of the flesh is, in medieval devotion, not so much the rejection of physicality as the elevation of it – a horrible yet delicious elevation – into a means of access to the divine*” (Caroline Walker Bynum – *Fragmentation and Redemption. Ob. Cit.*, p. 182).

⁸² “*Clothing of decay and potential food for worms, female flesh was also an integral component of female person. Created and redeemed by God, it was a means of encounter with him. Healed and elevated by grace, it was destined for glory at the Last Judgement. And in that Judgement it roe as female. Although medieval theologians did not fully understand why, they were convinced that God’s creation was more perfect in two sexes than in one*” (Caroline Walker Bynum – *Fragmentation and Redemption. Ob. Cit.*, pp. 237-238). Como também lembra José Mattoso, “*o masculino medieval nem sempre fazia esquecer a complementaridade dos sexos*”, conforme se patenteia no conteúdo de alguns provérbios em uso na Espanha medieval: “Lo que la muger quiere: Dios lo quiere”; “Puedo, no peudo, com mi mujer me tomo”; “Hombre sin mujer, cavallo sin brida” (José Mattoso – *A mulher e a família. A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão Histórica e Perspectivas Actuais. Colóquio (20-22 de Março de 1985). Actas. Vol. I. Coimbra: Instituto de História Económica e Social. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1986, p. 46).*

Esta qualidade corpórea tem sido, de resto, considerada por alguns autores, entre os quais avulta a referida historiadora americana, como característica particular da espiritualidade feminina, embora corresponda, na verdade, a uma dimensão própria mais abrangente da espiritualidade medieval, no período que se estende de 1200 a 1500⁸³. Essa associação é indissociável, por um lado, da própria concepção da feminilidade de que falávamos atrás, por outro, da concepção sobre o corpo (e sobre a participação do mesmo na construção do indivíduo e na sua busca da salvação) que se desenha no caminho para o final da Idade Média. Inerente a este processo está a necessidade quase vital de conciliação com o corpo que habita no âmago de uma religião que tem na Encarnação (no fenómeno pelo qual Deus se tornara matéria) um dos seus postulados nucleares. Necessidade, portanto, de *sacralizar* o corpo, de o reconciliar com a alma e de o tornar parte integrante do processo de Ressurreição e de salvação – o que não equivale, de todo, a anular a distinção clara que continua a conceber-se entre o corpo e a alma, nem tão pouco a inabalável superioridade da segunda, enquanto *sopro divino e eterno*. De resto, esta capacidade para espiritualizar o corporal compõe uma das mais fundamentais e exclusivas dimensões da acção da Igreja e um dos suportes sobre os quais a instituição eclesial soube apoiar a legitimação e a perpetuação do seu papel mediador na relação com o sagrado.

⁸³ Trata-se de integrar o corpo na relação com o sagrado, não pela sua recusa, mas pela sua manipulação. Um dos aspectos que torna esta realidade – a do entusiasmo cristão pelo corpo como meio de acesso ao sagrado – mais evidente, e que continua proeminente na Europa católica moderna, é a importância atribuída ao culto das relíquias: “*according to at least some learned and some popular opinions, relics were far more than mere aids to pious memory: they were the saints themselves, living already with God in the incorrupt and glorified bodies more ordinary mortals would attain only at the end of time*” (Caroline Walker Bynum – *Fragmentation and Redemption*. Ob. Cit., p. 183). O tipo de comportamentos de âmbito religioso, nos quais a corporalidade se tende a tornar uma forma particular de acesso ao sagrado, cuja frequência parece aumentar dramaticamente no séc. XII, foram aparentemente mais característicos do mundo feminino (assumindo aí, ao que parece, características especiais) do que do universo masculino. Um dos pontos mais demonstrativos deste carácter particular (e desta apetência feminina para assumir com maior fervor aquele género de comportamento) corresponde ao que Caroline Walker Bynum designou como a manipulação psicossomática do corpo (a partir do interior), um tipo de comportamento que é quase exclusivamente feminino (enquanto os homens se associam a um maior número de casos de manipulação exterior). Neste quadro comportamental incluem-se práticas como os tranSES, as levitações, as apoplexias catatónicas ou outras formas de rigidez corporal, alongamentos ou aumentos milagrosos de determinadas partes do corpo (o inchaço do corpo aparece por vezes entendido como *gravidez mística*), excrescências de muco doce na garganta e sangramentos extáticos do nariz, bem como a incapacidade para ingerir algo mais do que a hóstia consagrada (uma enfermidade encontrada igualmente quase exclusivamente em mulheres) – aquilo a que Rudolph Bell chamou a *sagrada anorexia*. V. Rudolph Bell – *Holy Anorexia*. Chicago: University of Chicago Press, 1985. Caroline Walker Bynum procura definir as razões que ajudam a explicar a importância dada à dimensão corporal na espiritualidade feminina do final da Idade Média e avalia-as no quadro de um contexto eclesiástico, social, teológico e científico. V. Caroline Walker Bynum – *Fragmentation and Redemption*. Ob. Cit., pp. 195-215.

Assim sendo, mesmo que tendamos a aceitar com alguma facilidade esta relação da mulher com os corpos de outros, por se integrar numa lógica de cuidado para com os doentes e as crianças, de que continua efectivamente a figurar como principal responsável nalguns textos moralizantes da plena medievalidade⁸⁴, não podemos deixar de reconhecer, dada a ausência de provas concretas, o quanto é questionável se, de facto, as mulheres eram as principais protagonistas no tratamento físico dos cadáveres⁸⁵. É, pelo contrário, cada vez mais irrefutável o papel particular que a mulher tende a assumir na preservação da memória dos antepassados ou de alguns dos seus familiares que a precedem na morte⁸⁶ – o que se testemunha pelo facto de algumas personagens

⁸⁴ Este cuidado físico com as crianças (nomeadamente) ressalta, de facto, como uma das tarefas em que se ocupam as mulheres de estrato social mais baixo; por exemplo quando lemos as cenas domésticas associadas à narração de certos milagres. As mulheres da aristocracia, ao dispor de servas e acompanhantes, podiam concentrar-se noutro tipo de cuidados, nomeadamente ao nível da educação e da orientação espiritual da comunidade familiar – de que atrás já falámos. Analisando o papel das mulheres nos cuidados de saúde na Baixa Idade Média peninsular (num sentido mais alargado e ‘profissional’), Monserrat Cabré identifica quatro contextos de actuação feminina em actividades sanitárias: as curandeiras autorizadas (pelo poder régio ou por instâncias municipais), as curandeiras que perturbam as autoridades religiosas, as mulheres que prestavam cuidados específicos e que são contratadas pontualmente por pessoas individuais ou que tomam parte no serviço regular de instituições hospitalares, e as mulheres comissionadas pelas cúrias para inspecionarem manualmente os corpos de outras mulheres. Para a autora, contudo, a parte mais significativa do papel assistencial das mulheres não se integra nestes contextos, mas sim num conjunto de “*actividades realizadas por mujeres en el ámbito doméstico, no estrictamente familiar: una esfera de experiencia cotidiana en la que las mujeres atendieron a personas sanas o enfermas, (...), de manera más diligente, y mejor y más limpiamente que los varones. Una esfera de actuación femenina innegable pero todavía poco cartografiada, repleta de acciones sanitarias que conviven y colaboran, sin contraponerse o sustituir necesariamente a otras, y que forma parte significativa y fundamental de la pluralidad de recursos sanitarios generados y gestionados por la gente medieval*” (p. 647), ou seja, as mulheres como praticantes de cuidados sob uma forma que não necessita de ser nem institucional nem ocupacional, mas que nem por isso deixa de desempenhar um papel fundamental e efectivo ao longo da História (Moserrat Cabré - «Como una madre, como una hija»: las mujeres y los cuidados de salud en la Baja Edad Media. *Historia de las Mujeres en España y América Latina*. Dir. Isabel Morant. Vol. I – De la Prehistoria a la Edad Media. Coord. M.^a Á. Querol, C. Martínez, R. Pastor e A. Lavrin. Madrid: Cátedra, 2005, p. 647). A mesma autora recorre a uma obra dos finais do séc. XIV (*Lo somni*, de Bernat Metge) para mostrar como a crença nas qualidades das mulheres como *cuidadoras* era comum e lembra como o papel das mulheres continuou (e continua), em tempos bem próximos de nós, a ser preponderante nas actividades de cura, de alívio da doença e de assistência.

⁸⁵ Kathleen Nolan chama a atenção precisamente para esta falta de provas consistentes, no seu estudo sobre a iniciativa das rainhas capetíngias no domínio das práticas de comemoração (fúnebre). V. Kathleen Nolan – *Queens in Stone and Silver. The creation of a Visual Imagery of Queenship in Capetian France*. New York: Palgrave MacMillan, 2009, p. 4. Elisabeth Van Houts, por seu lado, aponta para uma intervenção de carácter mais ao nível da gestão das práticas fúnebres, pelo menos no que se refere à aristocracia: “*Aristocratic women had the responsibility of overseeing funeral arrangements and the collection for bodies from battlefields or foreign expeditions, but the actual washing and laying out of bodies was done by lower-class people*” (Elisabeth Van Houts – Introduction. *Medieval Memories. Men, Women and the Past, 700-1300*. Harlow: Longman, 2001, p. 8). O exemplo bíblico será, finalmente, um dado a considerar: são mulheres aquelas que preparam o corpo de Cristo para a tumulação; são mulheres as primeiras a gozar da alegria de vê-lo ressuscitado.

⁸⁶ “...the line between these seemingly clear gendered roles was in fact a very thin one. The care for the dead and the commemoration of dead ancestors constituted, in a sense, control over the family’s past, which was a task at times shared and at times contested between men and women” (Elisabeth Van Houts

históricas concretas tomarem a construção e eternização de uma determinada imagem e forma de celebração dos seus familiares e amados como parte vital da sua iniciativa. Em contexto português, essa preocupação encontra reflexo nalguns exemplos muito concretos. Vêmo-la, por exemplo, na decisão de D. Isabel de Aragão, em ambos os testamentos remanescentes, de deixar parte do seu dinheiro ao mosteiro onde os seus pais se encontravam sepultados – Santes Creus (500 libras para a enfermaria, em 1314; 100 libras “para pitaça”, em 1327)⁸⁷ – ou na opção de uma Teresa Anes, barregã do conde D. Pedro, no respectivo testamento de 1350, pela concessão de toda a herdade por ela possuída em Toledo e seus termos e no senhorio de Castela, ao mosteiro agostinho daquela cidade, “*ahi hu jaz meu Padre*”, e cuja comunidade deveria, em troca, “*cada hum anno para sempre cantar cada dia huma Missa, e quatro Missas de anniversarios em quatro festas do anno pela minha alma, e pela daquelle, donde os eu ouve*”⁸⁸. Sem provas documentais tão evidentes, mas tornadas plausíveis por uma soma de factos circunstanciais e acontecimentos, outras situações desta natureza podem ser apontadas, nomeadamente envolvendo as figuras de D. Constança Sanches (caso já aflorado), de D. Beatriz de Castela (esposa de D. Afonso IV) e, sobretudo, como veremos, de D. Beatriz Afonso (mulher de D. Afonso III) – para nos atermos somente ao âmbito da família real. Situações de idêntico compromisso justificarão ainda o que parece ser também uma iniciativa no âmbito da ‘comemoração’ fúnebre de D. Maria Rodrigues de Vilalobos ou de D. Margarida de Albernaz.

Não podemos, finalmente, negligenciar o peso de uma forte tradição que confere às mulheres uma maior propensão para a exteriorização da dor nos momentos fúnebres, esperando-se delas, como se espera à partida, uma mais exacerbada expressividade

– Introduction. *Ob. Cit.*, p. 10). É preciso notar, por outro lado, que a ‘comemoração’ dos antepassados e familiares defuntos constitui uma prática tendencialmente dividida entre vários agentes, nomeadamente entre os parentes laicos e a instituição eclesial, esta última impondo-se claramente à família, através da “especialização” de determinadas ordens e comunidades monásticas no estabelecimento de uma mediação entre os mortos e os vivos, assente num conjunto de ritos plenamente codificados e crescentemente valorizados, à medida que se consolida a ideia (não nova nem especificamente cristã) de um caminho transitório a percorrer pela alma até ao seu destino final.

⁸⁷ O amor e o respeito ao seu progenitor, a quem nunca se deve contrariar mas, pelo contrário, sempre se obedece, constitui, de resto, uma das marcas da conduta virtuosa manifestada por D. Isabel desde logo na infância (segundo o relato patente na sua *Vita*), portanto, uma das virtudes esperadas de uma rapariga em idade pré-matrimonial. V. Ángela Muñoz Fernández – *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*. *Ob. Cit.*

⁸⁸ Os três testamentos aqui referidos estão transcritos por: António Caetano de Sousa – *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Tomo I. Liv. II. Coimbra: Atlântida – Livraria Editora, 1947, pp. 114-121 e 133-137.

emocional e física; esta é a sua natureza, mesmo que deva ser, em permanência, condicionada. Isabel Castro Pina chama-nos a atenção para a referência que é feita nalguns testamentos portugueses tardo-medievais à proibição de que as mulheres estejam presentes durante os ritos fúnebres⁸⁹, o que, em comunhão com as sucessivas condenações feitas pela Igreja daquelas mesmas lamentações, palavras e choros femininos, nos dão conta de que estas eram práticas comuns. Sabemos bem, de resto, como o recurso às *prantadeiras* ou *carpideiras* (aquelas que choram e lamentam, gritando as benfeitorias e virtudes do defunto) constitui uma tradição presente nos funerais dos reis portugueses ao longo da Idade Média⁹⁰ e, apesar da sua origem recuada e conteúdo pouco ortodoxo – transparecendo, em última instância, uma ausência de confiança na Ressurreição e, sobretudo, um apego indevido à vida terrena –, uma prática popular na Península Ibérica, que se manteve, nalgumas regiões, até ao século XX⁹¹. Curiosamente, estas manifestações, ritos e figuras que rodeiam o episódio da morte raramente constituem uma fonte de inspiração iconográfica para as arcas tumulares medievais portuguesas, contrariamente ao que sucede nos reinos vizinhos de Leão e Castela, onde o cortejo fúnebre, por exemplo, assume um lugar destacado na decoração das arcas, nomeadamente na tumulária episcopal, mas não só⁹². Tal facto já foi

⁸⁹ Isabel Castro Pina – Ritos e imaginário da morte em testamentos dos séculos XIV e XV. *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*. Dir. José Mattoso. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1996, p. 130.

⁹⁰ Elisa Maria Costa Carvalho – A Morte Régia em Portugal na Idade Média. Aspectos Rituais e Atitudes Perante a Morte. *Cadernos do Noroeste*. Vol. 9 (2), 1996. Braga: Centro de Ciências Históricas e Sociais da Universidade do Minho, pp. 214-215.

⁹¹ O mais recuado testemunho peninsular, no contexto iconográfico da tumulária, das práticas de lamentação dos mortos, encontra-se no túmulo de D. Blanca, esposa de Sancho III, encomendado pelo soberano para a mulher, falecida no parto em 1156 (figs. 31, 33 e 34). Também deveria incorporar cenas deste tipo um outro *moimento*, anterior até, de D. Constanza, segunda esposa de Alfonso VI de Castela e Leão, entretanto desaparecido. O primeiro exemplo citado mostra uma interessante partilha desta prática de lamentação entre os dois sexos, homens e mulheres, mesmo que cada grupo entregando-se a gestos mais condizentes com a sua condição e género.

⁹² Esta iconografia tem, em território espanhol, um dos primeiros exemplos na composição sepulcral de D. Rodrigo II Alvarez (†1232), na catedral de León, e terá grande desenvolvimento posterior em Castela (fig. 211). Naquela arca representam-se não só as exéquias propriamente ditas e a lamentação pelo defunto, como também a prática da *pitança*, traduzida num conjunto de servidores do prelado que repartem alimentos pelos necessitados. Este programa é imediatamente seguido pelo do bispo D. Martín II Rodríguez (†1242), sepultado na mesma catedral (fig. 212). Um caso exemplar de apropriação da temática pela nobreza, aquela que no mundo castelhano fará uso mais eloquente do tema (segundo Ángela Franco Mata como forma de exaltação da estirpe) é o conjunto tumular de D. Felipe, irmão de Alfonso X, e de D. Inés Téllez Girón, em Villalcázar de Sirga (fig. 213). A riqueza deste recurso iconográfico em Castela leva a citada historiadora a sublinhar a preponderância, neste caso, da arte sobre a cronística, no que respeita às fontes disponíveis para o estudo dos rituais envolvidos na despedida dos elementos da nobreza na plena medievalidade. V. Ángela Franco Mata – Iconografia funeraria gótica en Castilla y León (siglos XIII y XIV). *De Arte*. 2 (2003), p. 63. É, de facto, possível acompanhar, através destas representações, todos os principais passos das cerimónias litúrgicas – preparação do cadáver em casa,

entendido como possível demonstração de um mais forte impacto, em território português, das invectivas lançadas pela instituição eclesial⁹³. Não obstante, até pela resistência temporal do fenómeno atrás observada, entendemo-lo melhor como parte de um modo particular de conceber os objectivos e o papel a desempenhar pelo túmulo no processo de salvação da alma e de preservação da memória individual cristã, assumidamente mais focado na invocação de uma intercessão espiritual (que pode assumir diferentes formas) do que nos ritos terrenos que não deixavam de se realizar e de a reforçar⁹⁴. Isto não significa, portanto, que haja uma menor atenção dada a estes aspectos no processo de preparação da morte desvelado pela maioria dos testamentos portugueses conservados; pelo contrário. Muito menos quer dizer que a tumulária medieval lusa não participe de um contexto ritual (de intercessão) que influi na própria decisão de dispor de uma arca de identidade individual. Simplesmente, é preciso ter em atenção a que momento dessa sucessão de fenómenos esperados no pós-morte o *moimento* alude nas suas iconografias e, por essa via, compreender as especificidades que necessariamente marcam a sua concepção plástica, não directamente dependente da testamentária, ainda que globalmente participe do mesmo pensamento escatológico revelado nos testamentos.

cortejo fúnebre, serviço litúrgico na igreja, colocação do corpo no túmulo – que nos remetem para um ritual litúrgico fiel aos *Ordines Romani*. Também no mundo castelhano as manifestações excessivas de dor são proibidas (como o foram pelo Cabido de Burgos, em 1334) e nem por isso deixam de se representar. Ángela Franco Mata propõe, assim, uma interessante relação entre as primeiras representações que em Castela aparecem ligadas aos rituais fúnebres e a difusão de certas ideias heréticas: “*les exequias, misas, procesiones y cortejos fúnebres escandalizaban a los herejes. Como contrapartida, estas manifestaciones culturales se imprimen en el arte funerario y adquieren especial relevancia...*”. Da mesma forma, “*la negación de la idea del purgatorio y de la resurrección corporal traía consigo la carencia de valor de las indulgencias, sufragios e intercesión de los santos para la salvación de los difuntos*”, ao que a arte cristã, em Espanha como em França, responde com a representação da “*elevatio animae*” por anjos e dos “*pleurants*”. V. Ángela Franco Mata – Iconografia funeraria gótica en Castilla y León (siglos XIII y XIV). *Ob. Cit.*, p. 55. Será, pelo contrário, a ausência daquele tipo de representações ligadas às exéquias, na tumulária nacional, o sinal de uma menor penetração de tais heresias no território português...?

⁹³ Rosa Pomar – Memória Tumular de Rainhas, Infantas e Fidalgas em Portugal (1250-1350). *Revista da Faculdade de Letras. História*. II Série. Vol. XV-2. Porto: Universidade do Porto, 1998, pp. 1509-1530.

⁹⁴ Focalizando o olhar nos túmulos femininos, esta ausência de temas fúnebres torna-se ainda mais gritante, pois somente na arca de D. Urraca ou D. Beatriz (Alcobaça) se verifica uma cena desta natureza, concretamente de lamentação (o que adensa o seu carácter já de si intrigante). Na tumulária masculina, para além dos (pouquíssimos) casos conhecidos – cenas de cortejo fúnebre nos túmulos de Egas Moniz (Paço de Sousa (fig. 214)) e de Gomes Martins (Monsaraz (fig. 215)) e iconografia da Boa Morte do Rei no túmulo de D. Pedro I (Alcobaça (figs. 175-176)) – existe ainda a referência a um outro exemplar do séc. XIV que estaria em Santa Clara-a-Velha de Coimbra e teria sido encomenda de um cavaleiro de origem aragonesa (Frei Manuel da Esperança – *História Seráfica*. T. 2, p. 50, cit. in Mário Barroca – *Necrópoles e Sepulturas Medievais de Entre-Douro-e-Minho (séculos V a XV)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1987, p. 275).

Não é somente nos processos de preservação da memória de outrem que encontramos as mulheres envolvidas, durante este período.

Nalguns casos, vêmo-las no papel, quiçá ainda mais estimulante, de orquestradoras de uma série de práticas e rituais que devem rodear o momento da sua própria morte (assim como os que imediatamente o antecedem e lhe sucedem⁹⁵), buscando na exemplaridade do passamento o espelho de uma vida e conduta igualmente exemplares. Trata-se do momento último em que a mulher, neste caso como o homem, deve mostrar-se irrepreensível, cumpridora de todas as virtudes que informam o retrato então vigente da feminilidade cristã e que são o garante de uma confiança genericamente demonstrada na graça da salvação. Esta busca da exemplaridade impõe-se como dever particularmente activo entre as rainhas, modelo comportamental e conjugal por excelência (conforme o repetem cronistas e moralizadores⁹⁶), que devem exercer sobre a comunidade feminina idêntica influência à que o monarca deve ter sobre a nobreza masculina do reino – no sentido em que cabe à monarquia o papel regulador e configurador das práticas dominantes de relacionamento com a morte e a memória, dando o exemplo de como conjugar as preocupações e aspirações laicas com as

⁹⁵ Neste ponto, o terceiro testamento de D. Beatriz (mulher de D. Afonso IV), datado de 1358, é muito preciso, determinando a rainha que se cumpram as disposições no prazo de um ano após a sua morte – o que certamente estará relacionado com o documento que faz transcrever no mesmo instrumento, em que o rei declara o direito da soberana dispor, até um ano depois da morte, das rendas e direitos de todas as terras que lhe pertenceram em vida, para que seja cumprido o que a consorte deixar em testamento. V. António Caetano de Sousa – *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa. Ob. Cit.* Tomo I, pp. 343-355).

⁹⁶ Este carácter de exemplaridade das mulheres pertencentes à família real, por um lado, e a construção idealizada e tipificada que genericamente é feita dos seus retratos, por outro, são dois aspectos apontados por Ana Maria Rodrigues Oliveira como sendo definidores da representação feita da mulher nas crónicas medievais portuguesas respeitantes à primeira dinastia. A rainha, sempre prudente e virtuosa, funciona, assim, como modelo de perfeição, cujos valores e atitudes devem espelhar a norma a respeitar no seio da comunidade feminina. A prudência, a siseudez, a discrição, a paciência, a mansidão, a humildade, a piedade, a honestidade, a beleza, e, como coroa de glorificação, a santidade: eis as características que no discurso cronístico definem o retrato ideal da mulher de corte, opostas, é certo, ao natural modo de ser feminino, mas em que o peso da herança linhagística (da virtude da família de origem) é considerado determinante. Este conjunto de virtudes sistematicamente repetidas na referência das damas de corte, infantas e rainhas, entendidas como exemplos de moralidade, dão-nos o testemunho da vigência mais ou menos generalizada, no Ocidente cristão, de um determinado sistema de valores no que toca à concepção das mulheres e ao que das mais nobres de entre elas se pode e deve esperar. Por outro lado, este mesmo sentido amplamente moralizante da cronística, principal fonte para o conhecimento da maior parte das figuras régias femininas da primeira dinastia, condicionou até hoje largamente o conhecimento que delas se foi tendo. V. Ana Maria Tavares da Silva Rodrigues Oliveira – *As Representações da Mulher. Ob. Cit.*). Por isso, uma rainha como D. Leonor Teles, com o seu (considerado) impróprio papel de governação, há-de ser sempre mal amada. Por esta razão, uma figura como a de D. Isabel de Aragão dificilmente se despojará de uma aura de santidade, reconhecida quase sem contestação.

determinações da Igreja⁹⁷. É, por isso, nesse sentido que podemos afirmar que essas mesmas práticas, nitidamente normalizadas e estavelmente reguladas, constituem, a par de outras, um sinal simultaneamente aglutinador e distintivo das elites⁹⁸, portanto, um aspecto mais a considerar no complexo debate sobre a prevalência da intenção religiosa ou da vocação social na conformação destas condutas entre o laicado.

O papel que se oferecia à rainha desempenhar na fixação de padrões comportamentais teria, naturalmente, também o seu reflexo no modo como, no epílogo de uma vida de virtude, preparava a morte e a preservação do seu corpo e memória

⁹⁷ A exemplaridade que os reis devem consumir nos vários processos envolventes da morte (preparação, passamento e enterramento) tende a intensificar-se e a complexificar-se do ponto de vista ritual, à medida que nos aproximamos do final da Idade Média. Em Portugal, a morte de D. João I corresponde, na descrição dos cronistas, a um exemplo acabado de *boa morte* no leito, rica de aspectos rituais e de conteúdos simbólicos, portanto, ponto de referência da família real e da corte – e é interessante, neste sentido, o pormenor descrito por Rui de Pina do rei pedindo que lhe façam a barba na hora da morte, um dado que, na sua aparente insignificância, pode ser interpretado como sinal da integridade física e mental do monarca, garante de uma morte heróica. V. *Chronica d'el-rei D. Duarte*. Ed. Alfredo Coelho de Magalhães. Porto: Renascença Portuguesa, 1914, p. 75. Na preparação da morte do rei (como na dos restantes leigos, que a devem tomar como exemplo), incluem-se actos fundamentais como a elaboração do testamento (sinal maior da *domesticação* da morte e que visa uma encomendação da alma, mas também a resolução pragmática dos assuntos terrenos e a demonstração da caridade do testador), o arrependimento (que no caso dos monarcas diz respeito não apenas aos pecados individuais mas também a certos actos que marcaram decisivamente a vida do reino – casos de D. Pedro I e de D. Fernando I) e o recebimento dos sacramentos (confissão, comunhão e extrema-unção), que preparam a alma do rei para ser presente a Deus, como podemos observar no facial dos pés da arca de D. Pedro I, um claro testemunho, de resto, da morte pública, assistida, dos reis (figs. 175-176). As orações contínuas e repetidas em momentos simbólicos e rituais (uma preocupação particularmente evidenciada nos testamentos) deviam continuar a contribuir para atrair a misericórdia divina e propiciar a salvação do indivíduo. Este modelo de *boa morte* não reveste, de resto, um carácter meramente retórico, simbólico ou teórico, mas existe mesmo, a acreditar nas palavras dos cronistas, da parte dos monarcas um esforço efectivo para cumprir com esse conjunto de práticas e atitudes consideradas modelares, o que torna o momento da morte inteira e crescentemente ritualizado, ritualização que é feita a partir do exterior, sem espaço a naturalidades e sentimentalismos (tal como hoje os concebemos), mas sim seguindo uma série de padrões ético-religiosos e evoluindo com a transformação também destes últimos.

⁹⁸ Ao mesmo tempo, o reforço e a codificação destas práticas que gravitam em torno dos corpos defuntos e da preservação da memória, integrantes de um rito cristão complexo, definido no período carolíngio (entre os sécs. VII e IX) e desde então profundamente ligado às abadias (os lugares de intercessão e de espiritualização por excelência), devem ser apreendidos como parcela fundamental no entretecer de um sistema de coesão entre o sistema eclesial e as elites, na sociedade senhorial do Ocidente – e neste sentido deve-se entender que, num contexto religioso em que dificilmente vingaram considerações espiritualistas como as de Santo Agostinho (para quem o lugar de enterramento e o túmulo não detinham qualquer importância), tenham sido figuras como os cluniacenses um dos principais impulsionadores do culto dos mortos no mundo ocidental. As doações assim canalizadas para as comunidades religiosas, concedidas com o fim último de garantir a salvação dos doadores (*pro anima*) e a recordação contínua dos mesmos (*pro memoria*), fazem parte deste sistema complexo de intercâmbio (de bens materiais e imateriais) em que o laicado participa também – e nalguns casos, sobretudo – como forma de afirmar o seu prestígio ou de manter o lugar que ocupa na hierarquia social. A este propósito veja-se: Michel Lauwers – Le «sépulcre des pères» et les «ancêtres». Notes sur le culte des défunts à l'âge seigneurial. *Médiévales*. N° 31 (1996), pp. 67-78.

individuais⁹⁹. Em Portugal, o estímulo primordial para algumas das mais importantes mutações verificadas na concepção tumular parece partir efectivamente da intervenção de algumas soberanas nesta matéria, entre elas, aparentemente, a da própria adopção do jacente régio. De igual modo, os historiadores de arte portugueses são hoje unânimes em considerar o potencial de inovação inerente às opções de D. Isabel de Aragão no contexto do seu segundo (*seu*, verdadeiramente, talvez o primeiro) projecto de tumulação/’comemoração’, nomeadamente no que se refere à produção de Coimbra e àquela por ela influenciada – mestre Pêro anunciando-se aqui como um nome fundamental no processo. Podemos quiçá ir mais longe nesta linha de pensamento e questionar o impacto que também o túmulo de D. Beatriz de Castela, consorte de D. Afonso IV, e outras opções que eventualmente possa ter tomado por vontade própria neste domínio (como discutiremos) poderão ter tido sobre outros *moimentos* femininos, produzidos no mesmo contexto e período, nomeadamente aqueles concebidos para literalmente *gravitarem* em torno das arcas régias, destinadas à abside da Sé de Lisboa e hoje infelizmente desaparecidas¹⁰⁰.

Finalmente, convirá observar que para esta preponderância do exemplo das rainhas contribuirá certamente também o facto de, pelo que nos é dado hoje a perceber pelo conjunto de peças remanescentes, ter sido sobretudo no seio de uma nobreza de corte que o fenómeno do jacente feminino se desenvolveu em Portugal; portanto, no seio de um grupo em que essa exemplaridade e a busca de uma emulação eram mais do que naturais.

Os *moimentos* da realeza feminina oferecem-se, assim, como ponto de partida natural de uma qualquer análise centrada nas práticas fúnebres das mulheres, reflectindo, por outro lado, de um modo privilegiado, as dinâmicas “tensionais” que, como atrás aflorámos, tendem a caracterizar, em contexto medieval aristocrata, a vivência no feminino. Como bem observa John Carmi Parsons, “*Individual or conjugal*,

⁹⁹ “... a posição de superioridade social que Deus lhes concedeu obriga-as, (...), a um respeito mais rigoroso das normas morais (...) à medida que se desce na escala social destemperam-se os valores, diluem-se as normas, afrouxa a disciplina, mas também para todas as mulheres permanece uma contínua tensão para olhar para o alto, para aquela mulher de educação perfeita que só a rainha saber se plenamente”, ou para a própria Virgem, epítome inconcretizável de perfeição e virtude. V. Carla Casagrande – A mulher sob custódia. *Ob. Cit.*, pp. 108-110.

¹⁰⁰ Embora, curiosamente, não na questão da adopção do hábito franciscano que, no séc. XIV, se mantém exclusivo de duas personagens da realeza: D. Isabel de Aragão e D. Beatriz de Castela. Esta observação demonstra-nos como o hábito monástico constitui, neste período, em Portugal, antes de mais uma demonstração da posição social destacada destas personagens, que se arrogam o privilégio de o adoptar.

a queen's tomb concretised her office's innate tensions – between the value of her international ties and the problems they could pose to the realm, between the need to continue the royal line and the threat of her sexual sway over the king, between a submissive Marianising effigy and the individuality asserted by heraldry”¹⁰¹.

De facto, como vimos percebendo através da ênfase dada nesta sociedade à antecipação da morte, maior que o medo de morrer parece ser, entre as elites da medievalidade plena e tardia, o medo de ser levado subitamente, fatalidade que tornaria impossível ao indivíduo o cumprimento de todo este ritual preparatório que parece constituir, nos séculos XIV e XV, condição para a fuga à (crescentemente receada) condenação, ao mesmo tempo que assegura a preservação da memória e a justa administração dos legados terrenos¹⁰². A redacção do testamento compõe, assim, o mais premente acto da preparação da própria morte, processo no qual tomam lugar dianteiro as disposições relativas à salvação da alma e ao tratamento do cadáver, no seio das quais se afirma, à cabeça, o lugar e a urna destinados ao sepultamento¹⁰³. O sepulcro, actuando como elemento privilegiado de perpetuação de uma memória individual e concreta – por, entre outras coisas, tornar tangível a passagem do indivíduo pela terra – no espaço religioso de uma catedral, capela ou mosteiro, parece concretizar de forma particularmente feliz a dimensão dual (não necessariamente dualista) que o cristão, e sobretudo aquele de feição régia, sente jazer na base da sua própria existência, oscilando em permanência entre um mundo sensível que toca e habita, e o espiritual que

¹⁰¹ John Carmi Parsons – “Never was a body buried in England with such solemnity and honour”: The Burials and Posthumous Commemorations of English Queens to 1500. *Queens and Queenship in Medieval Europe*. Proceedings of a Conference held at King's College London April 1995. Ed. Anne J. Duggan. Woodbridge: The Boydell Press, 1997, p. 337.

¹⁰² Por isso mesmo, o aviso da hora do trespasse pode constituir uma grande benesse espiritual (e é valorizado como tal), benesse de que gozam, segundo rezam as lendas e, citando-as, alguns cronistas, personagens régias femininas como as rainhas D. Urraca (aviso ligado ao martírio dos franciscanos de Marrocos), D. Isabel de Aragão (segundo o cronista Rui de Pina) ou D. Filipa de Lencastre.

¹⁰³ Convém não esquecer, contudo, que em primeiro lugar encomenda-se a alma (a Deus e aos intercessores celestes) e que só muito raramente se encomenda também o corpo. O corpo era entregue à igreja (catedralícia, monástica, paroquial, etc.) que, por este acto (de concessão de posse), se tornava o centro de um processo de intercessão focado na oração. O corpo oferece-se (pelo receptáculo que lhe é dado, pelo modo como se manda vesti-lo, etc.) como matriz de um processo de espiritualização da matéria e de expressão da fé através desta, processo que é, na verdade, aquele que sustenta todo o conjunto de práticas associadas à preparação e à ritualização da morte.

directamente não vê mas a que aspira¹⁰⁴. Facilmente se compreende, deste modo, que os testamentos, como as práticas tumulares que deles derivam ou os acompanham neste processo, revistam um forte carácter de codificação (que os carrega de opções modelares e de comportamentos estereotipados) dificilmente ultrapassável em nome de uma individualidade que procura noutros lugares o modo para se afirmar¹⁰⁵. Em parte, este – o da codificação – constitui igualmente um aspecto que, para as realidades tumulares, enquanto parcela integrante do mesmo processo, não podemos negligenciar. São, por isso os testamentos, ao mesmo tempo fontes primordiais para estes e outros estudos (com muito para nos revelar sobre personalidades individuais e comportamentos de grupo) e espelhos “distorcidos” da realidade, potenciais despoletadores de visões estereotipadas e rígidas sobre comunidades a isso particularmente susceptíveis, como a feminina¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Analisando os mecanismos da elaboração funerária como instrumento de construção de memória em processos de legitimação e propagandística do poder real, no contexto da Castela tardo-medieval, David Nogales Rincón identifica a ambiguidade presente nas disposições fúnebres da monarquia (na escolha dos lugares religiosos, na configuração de panteões e na definição das características dos sepulcros), entre a dimensão política e a religiosa. A demarcação nítida entre as duas componentes, para certas decisões, torna problemática a separação entre recursos de vocação propagandística e manifestações de carácter devocional. Provavelmente, na própria origem (humana e contextual) dessas opções, a distinção não existe nem é absolutamente consciencializada. Talvez seja, de resto, este destrinçar sobretudo uma necessidade (quase uma obsessão) do nosso radical laicismo contemporâneo.

¹⁰⁵ Jacques Chiffolleau defende mesmo que o testamento na Idade Média dificilmente se pode considerar como fruto de uma vontade e pensamento individuais, o que considera ser provado com a sucessão de testamentos verificada para um mesmo indivíduo, por vezes num curto espaço de tempo. V. Jacques Chiffolleau – *L'incompabilité de l'Au-delà. Les hommes, la morte et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age*. Roma: 1980, pp. 84-85. Por um lado, os testamentos reflectem e situam-se no âmago de uma rede de relações humanas e espirituais de obrigação (para os que sobrevivem ao testador) e de intercessão (dirigida a uma série de entidades divinas) que os retiram, desde logo, da esfera de um individualismo absoluto. Por outro, a grande maioria dos testadores não se manda sufragar sozinha, mas faz-se acompanhar dos mortos e dos vivos da sua família e da sua “*entourage*” terrena (às vezes incluindo criados, companheiros, amigos, pessoas com as quais tinha dívidas de gratidão). De resto, os testamentos eram redigidos em conjunto com ‘especialistas na morte’, que podiam ir do confessor ao notário. V. Maria de Lurdes Rosa – A morte e o Além. *Ob. Cit.*, pp. 412-413. Em última instância, tendo presente a complexa noção de indivíduo que impera na mentalidade cristã medievá, a busca de uma absoluta manifestação de individualidade revelar-se-á porventura inglória e atemporal. Referimo-nos concretamente ao facto de que, participando de múltiplas redes de solidariedades materiais e espirituais que, como bem sublinha Luís Urbano Afonso, estruturam uma sociedade desprovida das instituições do actual Estado-Providência, o indivíduo na Idade Média dificilmente se revela em isolamento total (na sua inteira singularidade), ao mesmo tempo que a ligação íntima que mantém com a divindade, através da alma por ela criada e que para ela se encaminha, lhe nega a percepção de uma solidão absoluta. V. Luís Urbano Afonso – *O ser e o tempo. As idades do homem no gótico português*. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2003, pp. 144-145.

¹⁰⁶ Este carácter ambivalente e largamente codificado da testamentária foi, entre outros, motivo para desenvolver complexos em torno da espiritualidade feminina, que tenderam a identificar as mulheres com um exercício tendencialmente fervoroso das práticas religiosas – quando, na verdade, joga a favor da matização deste considerando o facto de os mesmos documentos serem redigidos, de um modo geral, em período de velhice, nos últimos anos da vida destas mulheres, quando a preocupação com a morte e com o

Da leitura da testamentária laica do séc. XIV conservada em Portugal, e particularmente da feminina, ressalta, assim, a repetição de fórmulas e decisões que conformam uma ideologia vigente: a influência crescente das ordens mendicantes (cujas casas são sistematicamente favorecidas de modo privilegiado; o medo crescente da morte sem aviso e do julgamento que se lhe segue; a importância das orações de intercessão (portanto, do papel de intermediação da Igreja), crescendo com ela os legados pios e a exigência de missas enquanto rito de sufrágio das almas por excelência¹⁰⁷; o privilegiar de uma parentela artificial tendencialmente feminina (algumas mulheres designadas de forma individual, outras de modo indistinto enquanto membros de comunidades ou *servidoras*)¹⁰⁸; o alargar do apelo ao fenómeno encarnacional como peça vital no processo de salvação (com a introdução, ao longo do séc. XIV, no preâmbulo, do pedido de intercessão de Jesus Cristo) e o agudizar da devoção mariana (com a frequente encomenda da alma a Deus e à Virgem).

Entre as primeiras disposições, logo a seguir ao sinal da cruz, à invocação, ao preâmbulo e à encomenda da alma, encontram-se, como dissemos, aquelas respeitantes ao sepultamento, sendo logo a primeira a indicação do espaço religioso escolhido, por

entesouramento dos bens extra-terrenos se torna mais premente e verdadeiramente um aspecto central das suas vidas. Assim o mostra o facto de, “*in general, it was not the natural instinct of noblewomen to part with land, not even for the sake of redemption points. The thrust of their actions was in the direction of conservation and acquisition, and perhaps that sense of accountability for their stewardship to absent husbands was naturally carried over to sons to whom they had no wish to bequeath a diminished lordship*” (Rowena E. Archer - *Piety in Question: Noblewomen and Religion in Later Middle Ages*. Oxford: Oxbow Books, 2003, p. 132).

¹⁰⁷ As orações e celebrações exigidas crescem, na testamentária dos sécs. XIV e XV, a um ritmo superior ao dos legados pios, tendendo mesmo a sobrepor-se-lhes. No fundo, a progressiva substituição das formas tradicionais de caridade por disposições de acentuado carácter celebrativo e tendencialmente vistosas – missas por alma do defunto, dotação de ordens religiosas, entregas de jóias, objectos e tecidos de luxo a importantes instituições, a outorga de mercês do leito de morte ou a protecção dada aos criados do defunto – surge, no caso dos reis (codificadores por excelência das novas atitudes) como um aspecto mais da dimensão de espectáculo que a política (e, no geral, os fenómenos rituais) tende a valorizar no final da Idade Média. A este propósito veja-se: Elisa Maria Costa Carvalho – *A Morte Régia em Portugal na Idade Média*. *Ob. Cit.*, p. 246.

¹⁰⁸ Este aspecto, particularmente evidente numa figura como D. Isabel de Aragão, é bem revelador das solidariedades entretecidas no seio da comunidade feminina que assim se reforça e protege a si mesma. Na tradição castelhana, no começo do séc. XIV, era mesmo habitual que, tal como o homens privilegiavam os herdeiros do sexo masculino nos legados de registo testamentário, também as mulheres fizessem o mesmo com as suas filhas, embora, em teoria, uns e outras gozassem de iguais direitos em matéria de herança (Charles Garcia - Violante Sánchez, fille de roi et filleule de reine. *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales* [em linha]. 5 (Junho 2008)). Um outro aspecto interessante a que aqui nos referimos – e que é comum à mentalidade da época – é o lugar concedido às *gentes* da casa, bem demonstrativo de como os domésticos eram considerados não como indivíduos completamente estranhos à família do testador (no sentido mais alargado do termo), mas, na verdadeira acepção da palavra usada desde o séc. XII para os designar, como sujeitos que, tendo sido *criados*, alimentados e educados na casa senhorial, também dela faziam parte.

vezes juntando-se-lhe a referência precisa ao lugar a ocupar no seu interior: diante do altar-mor, no coro, em determinada capela, etc.. Na escolha do lugar de colocação do sepulcro, verificamos, entre as mulheres, a tendência dominante para optarem por lugares já consagrados com uma prática funerária por um qualquer membro da sua família ou linhagem (de preferência, e em primeiro lugar, o marido), imperando a opção por comunidades monásticas, preferencialmente mendicantes. O caso particular de D. Isabel de Aragão, que num segundo momento decisório – alterando as disposições do primeiro testamento no segundo que se lhe conhece, este redigido em 1327 –, já depois da morte do rei D. Dinis, opta por fazer da sua fundação pessoal de Santa Clara de Coimbra o lugar de preservação do seu corpo e do seu *moimento* (inaugurando a vocação funerária dessa comunidade) é a excepção que confirma a regra e um episódio de grande significado para percebermos os mecanismos que a nem sempre negligenciável individualidade feminina encontra para se afirmar¹⁰⁹.

Com aquela partilha das opções tumulares masculinas dos chefes das suas casas ou linhagens, as mulheres da medievallidade lusa dão conta do modo como participam de uma lógica social hierárquica, linhagística e patrilinear, delineada por homens e a eles favorável, a mesma que as fontes escritas de forma dominante nos transmitem e que constrói o pano de fundo sobre o qual todas estas personalidades se moldam e se definem. A relação de complementaridade entre os membros do casal no além-morte (que pode resultar, simultaneamente, numa dependência – entenda-se, subordinação – da memória feminina relativamente à do marido) traduz-se, por vezes, visualmente num programa monumental conjunto. Assim, a partir do exemplo dado pelo programa original para os reis D. Dinis e D. Isabel de Aragão (dois túmulos idênticos, para um mesmo espaço religioso, Odivelas, projectados entre 1318 e 1322¹¹⁰ (figs. 58-63)),

¹⁰⁹ Esta atitude de D. Isabel de Aragão, que tinha provavelmente em mente o exemplo de outras consortes europeias, é tanto mais ousada e consciente quanto, com ela, a rainha quebra de forma definitiva a validade e o futuro de um projecto de criação do primeiro panteão régio português conscientemente elaborado como tal, como parece ser o que D. Dinis tem em mente para o mosteiro cisterciense feminino de Odivelas. Esta proposta inovadora, a que voltaremos à frente, resulta da investigação levada a cabo, em projecto de Doutoramento, por Giulia Rossi Vairo. Agradecemos à investigadora a amabilidade de nos conceder acesso aos seus textos inéditos e de connosco ter partilhado a sua investigação, e propomos, entre outros, a consulta de: Giulia Rossi Vairo – O mosteiro de S. Dinis, panteão régio (1318-1322). *Família, Espaço e Património* (26-27 de Novembro de 2010). Coord. Carlota Santos. Actas. Guimarães: CITCEM (no prelo).

¹¹⁰ Giulia Rossi Vairo identificou a arca n. inv. 75 Esc, da colecção do Museu Arqueológico do Carmo (Lisboa), até agora atribuída à infanta D. Constança, mãe do rei D. Fernando I, como sendo o que resta daquele túmulo concebido para D. Isabel de Aragão, em conjunto com o que efectivamente veio a ser adoptado por D. Dinis – o que vem, finalmente, explicar satisfatoriamente o facto de as duas arcas gozarem de programas em tudo idênticos. Em conjunto, elas celebram a ordem de Cister, nos seus ramos

inicia-se uma nova forma de conceber a relação conjugal no âmbito tumular, traduzida em pares de *moimentos* elaborados segundo um mesmo princípio de base, os mesmos recursos estilísticos e iconográficos e com vista a uma disposição física em conjunto e diálogo – reforçado nos casos em que o casal goza mesmo de um espaço próprio, diríamos “privado”, como no caso de D. Domingos Joanes e D. Domingas Sabachais, em Oliveira do Hospital (**fig. 184**). O fenómeno intensifica-se nas décadas centrais de Trezentos, conforme se manifesta nos exemplares conservados: D. Lopo Fernandes Pacheco e D. Maria de Vilalobos (Sé de Lisboa, 1339-1349 (**figs. 92-93**)), D. Domingos Joanes e D. Domingas Sabachais (Oliveira do Hospital, c. 1341 – já citados) e D. Pedro I e D. Inês de Castro (Alcobaça, 1360-1366 (**figs. 131-168**)). Não deveremos ainda esquecer a dupla tumular constituída pelas últimas moradas dos reis D. Afonso IV e D. Beatriz, originalmente dispostas na capela-mor da Sé de Lisboa e infelizmente desaparecidas com o abalo sísmico de 1755. Alguns testemunhos documentais dão-nos não só a certeza de terem de facto existido, como a noção de certos detalhes e a ideia de uma concepção conjugal das peças – a qual, tendo em conta a data provável de feitura das mesmas (meados do século XIV) e o local de tumulação dos reis (a sé lisbonense), com outro exemplo bem próximo, ganha todo o sentido e pertinência.

De resto, os três soberanos assim referidos – D. Dinis, D. Afonso IV e D. Pedro I – encerram, nos limites cronológicos dos respectivos reinados, as balizas do investimento régio, durante a 1ª dinastia, numa auto-representação sobre o receptáculo dos respectivos despojos mortais. Falamos, naturalmente, do jacente. Enquanto fenómeno sociológico que ultrapassa em muito qualquer satisfação de uma vaidade pessoal, a ausência de efígies no contexto tumular de todos os restantes reis da 1ª dinastia – num total de seis “ausentes” para três representados – guarda em si um significado profundo, cuja explicação terá muito a dizer sobre as dinâmicas de

masculino e feminino, aquela que se dispunha a acolher os corpos dos monarcas e a celebrar a sua memória de forma privilegiada. Para esta atribuição, a que voltaremos na II Parte, veja-se: Giulia Rossi Vairo – Isabella d’Aragona, Rainha Santa de Portugal, e il Monastero di S. Dinis di Odiveas. *Actas. IV Congreso Internacional sobre el Císter en Portugal y Galicia*. Coord. José Luís Albuquerque Carreiras; Miguel Ángel González García. Tomo II. Ourense: Ediciones Monte Casino, pp. 856-861; assim como José Custódio Vieira da Silva, Joana Ramôa e Giulia Rossi Vairo – Escultura tumular medieval do Museu Arqueológico do Carmo (Lisboa): algumas reflexões e propostas de identificação. *Chiado: Efervescência Urbana, Artística e Literária de um Lugar*. Actas/Catálogo do Ciclo de Conferências e Exposições *Chiado: Efervescência Urbana, Artística e Literária de um Lugar* organizados pela Faculdade de Belas-Artes, da Universidade de Lisboa (1-6 de Junho de 2010). Coord. Fernando Rosa Dias e José Quaresma. Lisboa: pp. 172-207.

circulação de práticas e modelos artísticos e memoriais entre as famílias régias, mas sobretudo acerca da concepção da monarquia no reino de Portugal (e das suas relações com o sagrado), bem como sobre os mecanismos a que a mesma recorre para se afirmar. Destes mesmos aspectos são, por outro lado, testemunhos inequívocos o tipo de “retrato” que os três referidos monarcas irão adoptar¹¹¹.

Para compreendermos melhor esta realidade aparentemente desconcertante no que toca à representação régia, teremos de desenhar-lhe um contexto, que passa, entre outros aspectos e num primeiro ponto, pela observação do fenómeno em causa nos principais reinos cristãos do Ocidente medieval. E dessa observação ressalta um surpreendente protagonismo feminino, resultante da iniciativa de uma série de rainhas na encomenda tumular (integrada numa prática mecenática mais alargada)¹¹², que torna porventura mais compreensíveis e dotadas de sentido as dinâmicas que caracterizam a realidade portuguesa. Senão veja-se¹¹³: em França, a primeira efígie sepulcral produzida para um monarca contemporâneo pertence a Adelaïde de Maurienne (segunda esposa e primeira consorte de Louis VI), falecida em 1154¹¹⁴, e é por iniciativa de outra rainha,

¹¹¹ Foi José Custódio Vieira da Silva, como atrás dissemos, quem primeiramente chamou a atenção para este “problema”. V. José Custódio Vieira da Silva – *A construção de uma imagem. Jacentes de nobres portugueses do século XIV. Ob. Cit.*

¹¹² Esta capacidade de análise de um protagonismo feminino a nível da produção de jacentes na encomenda de âmbito tumular resulta – é preciso que se note – de algumas investigações, mais ou menos recentes, levadas a cabo sobre alguns dos principais e mais recuados túmulos e panteões existentes. Tais estudos têm sido protagonizados por historiadores que procuram na reconstrução dos acontecimentos a fundamentação para atribuírem responsabilidades não plasmadas na documentação. São disso exemplo: Kathleen Nolan, Elizabeth Brown, John Carmi Parsons, entre outros. Com efeito, observa-se que muito do novo entendimento que hoje se procura ter do papel, do poder e da capacidade de intervenção das rainhas (a “*queenship*”) passa, em grande medida, pela análise dos funerais, dos túmulos e das práticas memoriais postas em exercício por e para as mulheres de âmbito régio.

¹¹³ Convém sublinhar que estamos, de momento, a analisar os contornos do fenómeno do jacente apenas no âmbito da realeza, não necessariamente a primeira a fazer uso de tal recurso – antes frequentemente antecipada, tal como sucede em Portugal, pelo clero e, até, por alguns elementos da nobreza. É do norte da Europa e do Império que nos chegam, de resto, alguns dos mais precoces exemplos de arte funerária laica com efígie, entre os quais, a lápide de bronze de Rudolf da Suábia (†1080), segundo J. Beckwith o mais antigo jacente conservado no Ocidente (fig. 216), e a lápide em mosaico de William, conde da Flandres (†1109). V. J. Beckwith – *El arte de la Alta Edad Media. Carolíngio. Otónico. Románico*. Barcelona: 1995, p. 174. Alain Erlande-Brandenburg chama a atenção para uma descrição de meados do século XII, relativa ao túmulo do bispo Gebhart de Constante († 996), inumado na abadia de Saint-Pierre et Saint-Grégoire. Segundo este relato, esta seria verdadeiramente a peça inauguradora da representação do jacente. V. Alain Erlande-Brandenburg – *Le Roi est Mort. Étude les funérailles, les sépultures et les tombeaux des rois de France jusqu’à la fin du XIII^e siècle*. Genève: Droz, 1975, p. 110.

¹¹⁴ A efígie de Adelaïde de Maurienne representa mesmo um caso significativo, tendo em conta a reduzida expressão do fenómeno, em França, à época. O que resta é somente metade da laje e apenas a base de pedra, embora as várias depressões nela existentes, assim como a comparação com a placa da rainha merovíngia Frédégonde (realizada, entre outras, aquando da reconstrução da cabeceira de Saint-Germain-des-Prés, um pouco antes de 1145, por iniciativa do abade Hugues III), nos levem a imaginar

neste caso Adèle de Champagne, viúva de Louis VII, que na década de 80 da mesma centúria o fenómeno do jacente régia se consolida, correspondendo mesmo à primeira efígie esculpida para um rei na sequência imediata da sua morte¹¹⁵; no âmbito da monarquia inglesa, as mais antigas efígies para monarcas conservam-se na abadia de Fontevrault (França), onde os túmulos de Henry II (†1189) e Richard II (†1199) convivem com o de Eleanor de Aquitânia (assim como com o de Isabella de Angoulême, †1246, segunda esposa de John, rei de Inglaterra), provável responsável por esta encomenda e, portanto, arquitecta da mensagem política e religiosa a ela subjacente¹¹⁶ (figs. 217-220). Na Península Ibérica, as primeiras arcas dotadas de jacente documentam-se na catedral de Santiago de Compostela (num conjunto composto para figuras ligadas à coroa leonesa: Raimundo da Borgonha (†1107),

uma combinação de mosaicos e contrastantes elementos metálicos. Quanto à pose e gestos da rainha, a mesma é representada em posição frontal, com vestes ricas, coroa na cabeça, um ceptro numa mão (pressupõe-se) e a outra levantada e aberta. Esta pose, em combinação com o cabelo solto, alude, segundo Kathleen Nolan, que reconstitui a imagem de Adelaíde a partir da de Frédégonde, ao ritual da coroação. V. Kathleen Nolan – *Queens in Stone and Silver. Ob. Cit.*, pp. 58-59. A rainha foi sepultada no mosteiro feminino de Montmartre, que fundara em conjunto com o rei em 1133. Nolan coloca mesmo a hipótese – dadas as fortes relações familiares que ligavam Adelaíde à mecenática do mosaico e da incrustação, usadas de forma inovadora para compor a sua efígie, para além do prestígio inerente a uma técnica comumente usada nas primeiras igrejas cristãs, em França como em Itália – que possa ter sido Adelaíde a verdadeira criadora do modelo, que só depois teria sido adoptado pelos monges de Saint-Germain para comporem a lápide comemorativa de Frédégonde, de quem guardavam os restos mortais. Note-se, de facto, que a única efígie em mosaico conhecida até então em França pertencia a William (o já citado conde da Flandres, sepultado no mosteiro de Saint-Bertin, em Saint-Omer), primo de Adelaíde. “*For me, Fredegonde’s tombs, and its companion, the tomb of Adelaide, were not just a step along the path to a fully three-dimensional evocation of deceased, as they were to Panofsky, but a fully developed evocation of presence and a pledge of commemoration, resonant with historicism, a destination in themselves*” (Kathleen Nolan – *Queens in Stone and Silver. Ob. Cit.*, p. 64).

¹¹⁵ “A partir desta data, está consumada a ruptura com o jacente heróico e de significado ambíguo: personagem mítica à qual o vivo procura ligar-se para conseguir vantagens no Além” (Alain Erlande-Brandenburg – O jacente. *História Artística da Europa*. Dir. Georges Duby e Michel Laclotte. Vol. II – A Idade Média. Dir. Georges Duby. Lisboa: Quetzal Editores, 1998, p. 299). A raridade de efígies régias em período anterior tem de ser relacionada com a afirmação da abadia de Saint-Denis como necrópole régia, processo que tender a conter a personalização das sepulturas (apenas com a eventual excepção de Dagobert I), até ao magno projecto comumente identificado com Louis IX. Solução idêntica poderá ser dada à realidade portuguesa: em Santa Cruz e em Alcobaça, comunidades perfeitamente firmadas num poder próprio e abrangente, cabendo aos monges a palavra principal na definição dos recursos sepulcrais usados para a comemoração dos primeiros monarcas? É interessante chamar para aqui a hipótese de Kathleen Nolan de que também a efígie de Geoffrey, conde de Anjou e pai de Henry II de Inglaterra, uma das mais antigas conhecidas para o contexto francês e que estaria na catedral de Le Mans em 1155, possa ter resultado, pelo menos em parte, da iniciativa de Mathilde, sua esposa e designada herdeira de Henry I de Inglaterra. V. Kathleen Nolan – *Queens in Stone and Silver. Ob. Cit.*, p. 59.

¹¹⁶ Estas constituem, por outra parte, as mais recuadas efígies tridimensionais, de tamanho natural e compostas para monarcas contemporâneos, que se conservam para figuras associadas à casa real francesa (na medida em que Eleanor foi primeiramente casada com Louis VII, rei de França, casamento que foi anulado em 1152, seguindo-se a aliança com Henry II de Inglaterra, em 1154). É também o primeiro conjunto de carácter familiar composto por túmulos com jacentes. Os jacentes masculinos deverão datar de c. 1200 e o feminino deverá ser pouco posterior.

Fernando II de Leão (†1188 (fig. 221)), estes datáveis da primeira década do século XIII, Berenguela, esposa de Alfonso VII de Leão e filha de Ramón Berenguer III (†1149 (fig. 222)) e Alfonso IX de Leão (†1230), estes de c. 1240¹¹⁷) mas no que se refere à realza de Castela os primeiros jacentes (para o casal régio¹¹⁸) datam somente dos primeiros anos do século XIV (1308-1309) e constituem o resultado de mais uma encomenda feminina, no caso, de María de Molina, para si própria e para o marido, Sancho IV¹¹⁹. O mesmo protagonismo feminino pode ser detectado no reino de Navarra,

¹¹⁷ Excluímos desta enumeração o jacente de Juana de Castro (†1374), esposa de Pedro I de Castela, também patente na catedral compostelana mas datado já do final do século XIV (fig. 223). As cronologias que apontamos para a execução dos restantes sepulcros seguem aquelas indicadas por Xavier Dectot: *Les tombeaux des familles royales de la péninsule ibérique au Moyen Âge*. Turnhout: Brepols, 2009, p. 89. De resto, note-se o carácter ligeiramente tardio dos primeiros jacentes a aparecer na Península – o que sempre tem de ser matizado com o facto de nada sabermos sobre as formas assumidas pelos túmulos de García Ramírez e de Sancho VI destinados à catedral de Pamplona. Quanto à discrepância (fortíssima) existente entre as datas de adopção da efígie régia no contexto de Leão e o momento do seu aparecimento no reino de Castela, mais do que numa maior permeabilidade leonesa a influências externas, justifica-a Dectot (*Ibidem*, p. 242) com a primazia dada, no âmbito das opções sepulcrais dos reis da Península, ao contexto, à natureza do projecto no seu todo (que tende a condicionar as formas assumidas pelos túmulos, necessariamente diferentes no caso de se tratar de uma imposição face ao túmulo do apóstolo fundador, como em Santiago de Compostela, de um espaço exíguo de reunião de muitas memórias, como em San Isidoro de León, ou de uma distribuição pelas próprias naves da igreja, como em Las Huelgas de Burgos). Por outro lado, este respeito por um projecto mais global de comemoração fúnebre não se apaga com o aparecimento dos jacentes e apesar de progressivamente consolidado ao longo da centúria de Duzentos, este continua a representar somente mais um recurso ao alcance das decisões dos monarcas, entre outros que se preservam, entre os quais as arcas decoradas, as lápides sepulcrais ou mesmo o reaproveitamento de antigos sarcófagos.

¹¹⁸ Note-se que, se entendermos a família real num sentido mais amplo, deveremos referir a existência de jacentes desde, pelo menos, o último quartel do séc. XIII, com o sepulcro do infante Felipe (†), irmão de Alfonso X (Villarcázar de Sirga, Palência (fig. 213) e o jacente de D. Berenguela (†1300), filha de Alfonso X (a ser correcta a identificação que no séc. XIX foi feita de um jacente conservado no claustro de Santa Clara de Guadalajara). A este propósito, veja-se, entre outros: Ricardo del Arco – *Sepulcros de la Casa Real de Castilla*. Madrid: Artes Gráficas Ibarra, 1954; Xavier Dectot – *Les tombeaux des familles royales de la péninsule ibérique au Moyen Âge*. Ob. Cit.; Ángela Franco Mata – Imagen del yacente en la Corona de Castilla (ss. XIII-XIV). *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*. 20: 1-2 (2002), pp. 121-144; Manuel Núñez Rodríguez – Iconografía de humildad: el yacente de Sancho IV. *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*. 2-3 (1985), pp. 169-175; Manuel Pellón Gómez-Calcerrada – El yacente de Sancho en la catedral de Toledo: una promoción artística de tradición francesa. *El intercambio artístico entre los reinos hispanos y las cortes europeas en la Baja Edad Media*. León: Universidad de León, 2009, pp. 67-82.

¹¹⁹ Este último em substituição de um suposto túmulo primitivo mandado fazer pelo rei, em vida, à maneira dos sepulcros régios de Las Huelgas de Burgos. Aqueles túmulos encomendados por María de Molina destinavam-se a ocupar a Capela de Reyes Viejos, na catedral de Toledo. Outras intervenções femininas podem ser consideradas nas decisões tomadas por alguns soberanos em matéria funerária: conhecemos bem a ênfase dada na *Historia Silense* à vontade própria de D. Sancha (influenciando Fernando II de Leão) na criação do panteão de San Isidoro de León; também Leonor de Plantageneta aparece sistematicamente ao lado do seu marido (Alfonso VIII) nos actos respeitantes a Las Huelgas de Burgos. Xavier Dectot sublinha, na tentativa de explicação desta forte presença das rainhas neste tipo de decisões, a importância da exogamia, dos laços familiares existentes entre os diferentes reinados e condados onde estas práticas se vão afirmando primeiramente (Navarra, a Champagne e o universo plantageneta), bem como da necessidade das mulheres estrangeiras se adaptarem a novos costumes, ao mesmo tempo que enriqueciam a linguagem propagandística dos seus esposos com aquilo que conheciam

onde a primeira referência documental (1170) a um edifício de uso especificamente funerário (Cofín) corresponde à iniciativa de uma dama, a única igreja de carácter especificamente fúnebre (Eunate) tem como protagonista uma mulher e o primeiro documento em que um particular determina a vontade de ser sepultado numa igreja navarra, datado de finais do século XI, tem como responsável uma dama¹²⁰.

Em território português, por seu lado, a primeira arca com jacente destinada a um membro do casal régio poderá datar das últimas décadas do século XIII e tem como destinatária, segundo o que hoje nos é dado a ver, uma rainha (mais provavelmente, como veremos, D. Beatriz) – o que o coloca, à primeira vista, em cronologia anterior até ao despoletar do fenómeno entre os soberanos de Castela¹²¹. E bastaria esta constatação, tão evidente mas até aqui sem consequências buscadas, para – pensamos – corroborar a validade da nossa escolha temática e sustentar a coerência de um olhar aparentemente restrito como o que na presente tese propomos: um olhar centrado nas mulheres. Independentemente das circunstâncias conducentes a esta situação, mais ou menos determinadas por uma vontade verdadeiramente feminina, é justo que observemos o pioneirismo da representação da mulher no domínio da tumulária (também) portuguesa, corroborando eventualmente o papel que afinal as mulheres parecem desempenhar por todo o Ocidente medieval na consolidação do modelo – no caso da Península, no arranque de Trezentos, altura em que o fenómeno assume uma nova vitalidade e coerência. Repetimo-lo: o mais antigo jacente régio português e um dos mais recuados jacentes laicos (para alguns autores o primeiro entre nós) pertence a uma rainha, não a um rei. Esta precocidade confere, assim, em Portugal, à mulher, directa ou indirectamente (pois não é seguro que se trate de uma encomenda directa da soberana em causa, como dissemos), um papel activo na promoção de um dos fenómenos artísticos mais originais e de mais profundo significado religioso na espiritualidade laica do mundo medieval, o jacente. Mas também este facto levanta problemas acrescidos.

e lhes pudesse dar mais poder. V. Xavier Dectot – *Les tombeaux des familles royales de la péninsule ibérique au Moyen Âge*. Ob. Cit., pp. 184-185.

¹²⁰ A este propósito veja-se: El sepulcro de la dama en la Navarra medieval. *La dama en la corte bajomedieval*. Dir. Martí Aurell. Barañáin (Navarra): Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2001, pp. 119-147.

¹²¹ A datação daquela efígie de rainha conservada em Alcobaça revela-se, contudo, complexa de estabelecer, no sentido em que, segundo acreditamos e na II Parte (Capítulo 1) explicitaremos, uma vez que não é despidendo que esta possa ter resultado de um segundo momento de intervenção na arca, difícil de determinar e que poderá ser mais ou menos próximo cronologicamente do primeiro.

Com efeito, quer se trate da rainha D. Urraca (falecida em 1220), quer da rainha D. Beatriz (falecida em 1300) – uma atribuição cuja ambiguidade à frente desenvolveremos – o certo é que, pelo que podemos hoje observar, parece pertencer a uma personagem feminina o privilégio de primeiramente (entre os dois membros do casal régio) receber representação na tampa do seu sepulcro – uma inovação reforçada pelo facto de poder ser o resultado de uma iniciativa feminina, com origem na própria representada. Seria preciso esperar por D. Dinis (filho da referida Beatriz) para que, já na segunda década do séc. XIV, se configurasse o primeiro jacente régio masculino em Portugal, e somente no final do mesmo decénio ou já no começo do seguinte assistiremos à realização do segundo jacente feminino que se conserva no nosso país (este nobre, não régio)¹²². Este ‘isolamento’ em que a peça se coloca obriga-nos, mais uma vez a pensar e ter todas as cautelas na afirmação do seu real protagonismo. Ainda assim, este constitui um ponto de partida evidente e um aspecto fundamental a problematizar para o entendimento de toda a dinâmica tumular medieval portuguesa.

A partir de então, o fenómeno do jacente alastra-se (social e territorialmente) e multiplicam-se os seus exemplos. Ao longo dos anos 30-40 da centúria de Trezentos, assistimos, assim, à definição do modelo tumular português por excelência – arca paralelepípedica, liberta do muro, decorada em 3 ou 4 faciais, assente sobre suportes tendencialmente figurativos e com jacente sobre a tampa –, acompanhada da lapidação de um “retrato” feminino exemplar que passará, sem grandes transformações, e ao contrário do que sucede no domínio dos jacentes masculinos, para o século seguinte. É justamente nesses anos, decorridos essencialmente entre os reinados de D. Dinis (1279-1325) e de D. Pedro I (1357-1367) que se concentra o essencial da produção tumular com jacente destinada ao laicado em Portugal¹²³, com uma especial intensidade do fenómeno a registar-se, sobretudo para o que se refere à tumulária feminina, nos anos que correspondem ao reinado de D. Afonso IV (1325-1357). Nesta incidência cronológica, a produção tumular revela-se, de resto, coerente com a dinâmica de

¹²² Falamos do túmulo com jacente de D. Margarida de Albernaz († c. 1327), que se conserva no claustro da Sé de Lisboa, de que trataremos na II Parte, Capítulo 2

¹²³ O clero antecipara-se, no séc. XIII, na adopção do jacente em contexto tumular. Sobre a precocidade e as originalidades do fenómeno do jacente na tumulária episcopal portuguesa, veja-se: José Custódio Vieira da Silva e Joana Ramôa – “Sculpto Immagine Episcopali”: jacentes episcopais em Portugal (sécs. XIII-XIV). *Revista de História da Arte*. Nº 7. Lisboa: Instituto de História da Arte – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2009, pp. 94-119.

intensificação do papel da corte régia portuguesa na produção cultural do reino¹²⁴ e no mecenato artístico, verificada a partir da subida ao trono de D. Afonso III e que, grosso modo, faz coincidir esse investimento com a expansão (e a consolidação) da estética gótica em território luso¹²⁵.

A reflexão sobre aquela ausência de uma representação derradeira da pessoa régia, entre os monarcas portugueses, parece-nos indissociável do nosso estudo e particularmente pertinente para o que se refere à época pré-dionisina e, em particular, para dois monarcas: D. Afonso II e, especialmente, D. Afonso III. Com efeito, depois de adoptado o modelo, D. Fernando, o esperado sucessor de D. Pedro na apropriação eloquente que este último faz dos mais ricos recursos sepulcrais conhecidos (incluindo um jacente, devidamente aparelhado de seus atributos e a que não faltam o cão e os anjos), independentemente de quaisquer divergências afectivas com o pai, que, regra geral, se afogam sob a imperativa acção de propaganda do poder régio (e da sua continuidade), constitui um caso particular. Efectivamente, as circunstâncias penosas em que o rei viu envolvidos os últimos anos do seu governo, aliadas a uma fraca personalidade que desde os relatos seus contemporâneos lhe foi atribuída, resultaram na construção de uma *má memória* – por contraponto a D. João I, seu sucessor, o da *boa* – e lançariam os destinos do reino numa convulsão pouco favorável à execução de uma encenação sepulcral condigna, quanto mais exaltante ou laudatória¹²⁶. De resto, a crer

¹²⁴ José Carlos Miranda exemplifica bem a configuração de uma capacidade aglutinadora face à nobreza, em torno de um rei que traz consigo as marcas dos dezassete anos vividos na corte francesa, a propósito da produção literária do séc. XIII em território português e no domínio linguístico do galego-português: *A Dimensão Literária da Cultura da Nobreza em Portugal no Século XIII. IV Jornadas Luso-Espanholas da História Medieval – As relações de Fronteira no Século de Alcañices*. Vol. II. Porto: Instituto de Documentação Histórica da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1998, pp. 1551-1565.

¹²⁵ Para uma síntese do percurso que a estética do Gótico concretiza em Portugal, veja-se: Maria Adelaide Miranda e José Custódio Vieira da Silva – *História da Arte Portuguesa. Época medieval*. Lisboa: Universidade Aberta, 1995; Paulo Pereira – O «Modo» Gótico (séculos XIII-XV). *História da Arte Portuguesa*. Dir. Paulo Pereira. Vol. I. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995; Pedro Dias – *A Arquitectura Gótica Portuguesa*. Lisboa: Estampa, 1994.

¹²⁶ Fernão Lopes dá conta precisamente da reduzida solenidade das exéquias do rei, levado em cortejo ao mosteiro de S. Francisco de Santarém e “*com elle pouca gente e doo*”, em cerimónias “*simpresmente feitas, não como pertencia a estado de rrei*”, faltando até a rainha. V. Fernão Lopes – *Crónica de D. Fernando*. Cap. CLXXII. Edição crítica, introdução e índices de Giuliano Macchi. 2ª edição. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 592. D. Leonor Teles de Meneses ter-se-á, contudo, redimido desta ausência, convocando novas exéquias, mais solenes, desta feita em Lisboa e envolvendo a fidalguia do reino – episódio que também podemos encarar como demonstrativo da responsabilidade que deveria ser imputada à consorte para com a memória do seu régio esposo, independentemente dos aspectos óbvios de natureza política igualmente envolvidos nesta mesma atitude.

na possibilidade, bem plausível, de um aproveitamento da arca materna (destinada a D. Constança Manuel) para a tumulação do monarca, mais fácil se torna compreender o porquê da escolha de uma tampa de composição invulgar para o seu túmulo, mais rapidamente exequível e mais impessoal até do que um jacente¹²⁷.

No que se refere a D. Afonso II e D. Afonso III, a ausência de uma tal forma de afirmação pessoal e política parece, à partida, bem mais difícil de explicar e pouco condizente com as características dos dois percursos de vida e reinados. No caso de D. Afonso II, se não bastasse o papel que desempenhou no despoletar de um processo de centralização régia – portanto, de afirmação da supremacia e singularidade do rei, depreende-se – e a consciência aguda da finitude da vida terrena que desde cedo deve tê-lo marcado – pela doença que o acompanhou ao longo da vida e quase o vitimou por diversas vezes –, acresce a perplexidade de se lhe ter atribuído a encomenda de um sepulcro monumental e encimado de jacente para a sua mulher, D. Urraca, falecida aos 33 anos de vida (não tão jovem quanto às vezes se sublinha), num modelo absolutamente inédito em Portugal e de uma precocidade admirável mesmo no contexto peninsular mais alargado. A pergunta parece-nos óbvia e não respondida: por que razão iria um monarca colocar tamanho empenho nessa encomenda, reveladora de uma valorização do programa tumular como instrumento de construção memorialística – e de uma associação directa entre a magnificência do programa e a dignidade da pessoa representada – sem aproveitar o momento para acautelar a sua própria partida (já antes pensada como iminente) e preparar a perpetuação de uma determinada memória para si mesmo? Seria natural, além disso, que tão inédita encomenda não tivesse reflexo nalguma documentação ou mesmo no último testamento do rei (e nas suas decisões de âmbito funerário), elaborado precisamente no momento em que a obra deveria realizar-se ou estar a ser finalizada (Novembro de 1221)? Por último, mas não menos pertinente: que modelo teria servido ao monarca para se inspirar, tendo em conta a inexistência de referentes peninsulares para além dos de Santiago de Compostela – que não são aqueles

¹²⁷ Esta proposta foi elaborada pela primeira vez por José Custódio Vieira da Silva: *Memória e Imagem, Reflexões sobre Escultura Tumular Portuguesa (séculos XIII e XIV)*. *Revista de História da Arte*. 1. Lisboa: Instituto de História da Arte, pp. 47-81. Sublinhe-se a diferença de material entre as duas partes que compõem o túmulo e até manifestas variações ao nível da qualidade da figuração da arca e da da superfície superior da tampa. A esta interpretação continua a opor-se Carla Varela Fernandes que, em obra monográfica recente sobre o túmulo, continua a sustentar a ideia de que a exclusividade dada à heráldica dos Manuéis (portanto, materna) constitui o resultado de uma intencional homenagem do rei à mãe. V. Carla Varela Fernandes – *A imagem de um rei: análise do túmulo de D. Fernando*. Lisboa: Associação de Arqueólogos Portugueses / Museu Arqueológico do Carmo, 2009.

que inspiraram mais directamente o sepulcro de Alcobaça? É claro que temos que considerar aqui, como faremos, a hipótese de o jacente (elemento que maior ineditismo confere ao programa) ser de execução posterior à encomenda do rei, mas nenhuma das outras interrogações se resolvem deste modo... Deixemos, para já, o caso em suspenso.

Quanto a D. Afonso III, a perplexidade aprofunda-se, embora a ausência de qualquer esforço conhecido no sentido de dar sepultura fosse a quem fosse e em que condições fosse (muito menos à esposa, falecida bastante depois do rei), alivie, neste caso, a tensão causada pela aparente discrepância de critérios presente na situação anterior: D. Afonso II valorizaria mais a memória da rainha do que a sua própria... Aprofunda-se, no entanto, pelo mesmo motivo que apontámos primeiramente a seu pai e que corresponde ao facto de também ele, D. Afonso III, ter sido um consciente protagonista do processo de centralização régia por aquele iniciado, ao que parece acentuando ainda mais a tónica da supremacia do poder do rei e da imparidade da figura régia. Mais: tendo por verdade o que afirma Rui de Pina (e bem lembra Elisa Carvalho¹²⁸) que foram nove os meses que mediaram a concessão de Casa ao herdeiro e a morte do rei, este último dispôs de tempo suficiente para deixar bem acauteladas, entre outras, as questões ligadas ao seu sepultamento¹²⁹. Tão pouco lhe faltava inspiração, tendo em conta a estadia na corte francesa (concretamente de Louis IX, seu primo, com quem foi irmãmente educado, pela rainha Blanche, irmã de sua mãe¹³⁰), onde

¹²⁸ Elisa Maria Costa Carvalho –A Morte Régia em Portugal na Idade Média. *Ob. Cit.*, p. 169.

¹²⁹ O testamento do rei é omissivo no que respeita à existência ou à encomenda de um *moimento*, referindo-se somente a vontade do rei de ser sepultado na abadia de Santa Maria de Alcobaça. (testamento transcrito por António Caetano de Sousa – *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. *Ob. Cit.*, Tomo I, L.iv. I, pp. 54-58).

¹³⁰ Este aspecto parece-nos um importante tópico nesta análise porquanto Blanche representa uma figura de forte impacto na educação e nas decisões do seu filho, Louis IX. Alguns autores, como Xavier Dectot, aventam inclusivamente a hipótese de o seu próprio pensamento ter pesado nas opções decisivas e transformadoras do rei seu filho relativamente aos enterramentos régios em Saint-Denis. Kathleen Nolan considera, de qualquer modo, que Blanche participou em decisões no que concerne a enterramentos de forma mais activa do que qualquer outra mulher da dinastia capetíngia e seguramente mais activamente do que a maioria dos homens, com a excepção eventualmente do seu filho: ajudou a criar uma tradição funerária para a sua família, fazendo de Royaumont o primeiro panteão familiar da realeza francesa (visto que, antes da transformação de 1264, Saint-Denis era principalmente para reis, pelo menos durante a dinastia capetíngia; a partir da sua fundação e durante o reinado de Louis IX, Royaumont foi o local de sepultamento de todas as crianças da família real); escolheu o seu local de sepultamento e provavelmente delineou o seu túmulo; e terá sido ainda a primeira rainha a praticar a repartição do cadáver, concedendo o coração a um mosteiro feminino diverso daquele de que ficou a cargo o resto do corpo (Notre-Dame-la-Royale, Montbuisson; o coração entregue a Notre-Dame-du-Lys, Seine-et-Marne). Blanche é também a primeira rainha francesa cujos momentos finais e ritos fúnebres foram registados com detalhe pelos cronistas. Infelizmente o seu túmulo desapareceu. É interessante também, neste mesmo contexto da nossa reflexão para a realidade portuguesa, a ligação que Nolan estabelece entre os projectos de âmbito funerário de Blanche e a sua ascendência, com referente no programa criado pelos pais, Alfonso VIII e

permaneceu durante anos fulcrais da sua formação adulta – ali encontrava-se já em 1234, talvez desde 1229, e permanecerá até 1245¹³¹ – e que não deixou de o inspirar em muitas decisões e sobretudo comportamentos que experimentou enquanto rei de Portugal (como sublinha Bernardo Vasconcelos e Sousa¹³²), nomeadamente no reforço de um sentido de construção política, administrativa e judicial do reino com base na centralização do poder na pessoa do rei¹³³ – apenas delineado, afinal, em D. Afonso II, seu pai. Ele próprio poderá ter realizado uma viagem de peregrinação (com matizes políticas) a Santiago de Compostela, em 1243 (pelo menos teve essa intenção), o que, tendo-se concretizado, o teria levado a conhecer eventualmente os mais antigos testemunhos peninsulares de túmulos régios dotados de jacente. Não podemos, contudo, como à frente discutiremos, ignorar o facto de que o reinado de D. Afonso III se revela fortemente marcado por importantes conflitos com o clero ao longo de toda a década de 70, e sobretudo que os mesmos resultaram numa excomunhão do rei e na interdição do reino, apenas levantada depois da morte do rei, ocorrida em Janeiro de 1279. Estas circunstâncias impediriam provavelmente o soberano de planear o seu sepultamento condignamente ou segundo um projecto condizente com a sua personalidade política e a sua visão do poder régio. Quanto a D. Afonso II, para além de problemas idênticos – como veremos – também a ausência de uma efectiva tradição de jacentes nas coroas ocidentais do seu tempo pode ajudar a explicar a ausência que temos vindo a detectar.

Leonor de Plantageneta, em Las Huelgas de Burgos. V. Kathleen Nolan – *Queens in Stone and Silver*. Ob. Cit., pp. 134-151.

¹³¹ Leontina Ventura – *D. Afonso III*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2006, pp. 52-72.

¹³² Bernardo Vasconcelos e Sousa – Idade Média (sécs. XI-XV). *História de Portugal*. Coord. Rui Ramos. 3ª edição. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2010, p. 108.

¹³³ Inclusivamente Saint Louis de França, como virá a ser conhecido a partir de 1297, constitui uma peça-chave, na monarquia francesa, no processo de formulação de uma identificação da pessoa régia com um poder teocrático, descendente de Deus e divinamente inspirado – um modelo interpretativo que é reforçado (a par da fundamentação dada pela recepção do direito romano-canónico) pela acção de pacificação desempenhada pelo monarca (ordem entre os estados do reino), materializado na cerimónia de unção régia e estimulada pelo círculo de escolásticos presente na corte. V. Leontina Ventura – *D. Afonso III*. Ob. Cit., pp. 54-55. É também em Louis IX que converge um processo de progressiva ampliação da dimensão pública e política da morte dos reis franceses e, simultaneamente, de consagração de S. Dinis (Saint Denis) como patrono do reino e da mais importante abadia a ele dedicada à comemoração da realeza. Esta é a perspectiva clássica; no entanto, o grau de responsabilidade efectiva do rei no delinear deste macro projecto é ainda um tema discutido entre os especialistas (Alain Erlande-Brandenburg, Géorgie Sommers Wright, Elizabeth Brown, para citar alguns). A tradução visual deste projecto constitui, de qualquer modo, um dos mais interessantes capítulos da produção escultórica medieval francesa, concretizando, numa série de efígies estereotipadas, a consagração do recurso ao jacente em contexto fúnebre. Se o tempo que permaneceu na corte francesa não permitiu a D. Afonso III assistir à concretização deste projecto, certamente não lhe seriam desconhecidas as práticas fúnebres anteriores, nem, sobretudo, o pensamento político por detrás dessa elaboração.

Mais do que de desinteresse, talvez devamos, por isso, falar, em ambos os casos, de ‘incapacidade’ ou de falta de condições e oportunidade para que qualquer um dos dois de oferecesse como protagonista de um projecto fúnebre monumental, inclusivo de uma arca com seu jacente.

Entre os dois soberanos interpõe-se a trágica figura de D. Sancho II, exilado, falecido e sepultado em Toledo e, portanto, irrelevante para o problema específico que aqui levantamos.

Carla Varela Fernandes, debruçando-se sobre esta que constitui uma das questões centrais, quanto a nós, de tese que dedica à iconologia da família real portuguesa durante a primeira dinastia, avança com o argumento da estabilidade da sucessão (que considera menos ameaçada no caso português do que nos restantes reinos que lhe são geográfica e culturalmente próximos), o que dispensaria o investimento em recursos de propaganda pró-legitimista – sem esquecer os desaparecimentos que sempre condicionam a nossa análise e que, para casos como o de D. Sancho II, poderá bem ser o sinal, segundo afirma a autora, de um desvanecimento memorialístico intencional¹³⁴. Reporta-se, como se percebe, ao problema da ausência iconográfica dos reis, não apenas no domínio tumular, mas numa perspectiva mais ampla. Este alargamento do campo de análise é, de resto, indispensável para uma reflexão séria sobre o tema mas, na verdade, não acrescenta em nenhum exemplar significativo o grande vazio de que vimos a falar. Quer buscando nas colecções de escultura de vulto, quer na prática escultórica de suporte arquitectónico, quer mesmo na iluminura ou na esfragística, tudo concorre para criar a ideia de que os reis da primeira dinastia não reconheceram na sua auto-representação antropomórfica especial papel na ostentação dos seus feitos ou da sua magnificência – nem sequer nas fundações em que de forma mais pessoal se empenharam.

No âmbito específico da comemoração funerária com tradução material – o túmulo e sua envolvente – a ausência de figuração para os primeiros monarcas portugueses não pode, por outro lado, ser dissociada dos condicionamentos certamente impostos pelos lugares de tumulação escolhidos, portanto, da tal primazia do contexto para a qual chamou a atenção Xavier Dectot a propósito das opções fúnebres dos reis castelhanos e que é ao contexto português perfeitamente aplicável. Com efeito, à

¹³⁴ Carla Varela Fernandes – *Poder e Representação. Iconologia da Família Real Portuguesa. Primeira Dinastia. Séculos XII a XIV. Ob. Cit.*

semelhança do que tem sido afirmado relativamente à basílica de Saint-Denis (até 1264), não será despreciando considerar, independentemente de outros factores, as limitações criadas pelo facto de, a partir de D. Afonso II, quando porventura a opção por uma arca com efígie começava a tornar-se mais natural, a família real ter optado por uma comunidade cisterciense para guardar os seus corpos e ser zeladora matricial da(s) sua(s) memória(s). Mesmo que esse facto não explique tudo – na medida em que desde os Capítulos Gerais de Cister de 1157 e de 1180 se reconheceu aos reis, rainhas, bispos e arcebispos o direito a serem sepultados no interior das igrejas cistercienses, mesmo não sendo seus fundadores¹³⁵ – devemos ter sempre em mente o rigorismo inicial desta ordem, o qual, uma vez “vencido” na permissão para acolher sepulturas laicas em seu recinto, poderia bem manter-se numa “exigência” de contenção relativamente à sumptuosidade das arcas. Inclusive poderiam bem ter sido os monges, na ausência de determinações específicas dos soberanos, os principais responsáveis pela definição do programa das arcas de ambos os reis ali sepultados (justamente como em Saint-Denis ocorreu por longo tempo). O que mudou em 20 anos para que uma rainha como D. Beatriz – a ser ela a destinatária do referido sepulcro – tivesse permissão para dar, simultaneamente, monumentalidade e jacente ao seu *moimento* é o que à frente teremos que discutir.

De parte fica necessariamente o argumento da estabilidade na sucessão. Em primeiro lugar porque não é possível afirmar a existência de qualquer dependência directa da execução de jacentes régios relativamente ao esforço ou à menor legitimidade para a chegada ao trono. Veja-se, em Portugal, o caso de D. Afonso IV e D. Pedro, protagonistas de um caso de sucessão sem polémica e ainda assim ambos encomendadores de jacentes; ou, pelo inverso, o caso de D. Manuel I, cuja necessidade, mais ou menos consciente, de afirmação pessoal, embora patente na multiplicação de referentes ao seu poder, não teve, no âmbito funerário imediato, tradução figurativa. Em segundo porque não houve, na verdade, estabilidade na sucessão até ao final do séc. XIII, nem a hereditariedade do filho varão constitui um dado adquirido até então. Entre muitos outros episódios, comprova-o justamente a querela que já para aqui trouxemos e que opôs D. Afonso II às infantas suas irmãs, nada mais afinal do que uma das feições visíveis do confronto entre um partido pró-dispersão senhorial e outro a favor da

¹³⁵ Alain Erlande-Brandenburg – *Le roi est mort. Ob. Cit.*, p. 90.

centralização régia, portanto, da necessidade de o rei preservar a solidez do seu próprio poder como forma de garantir também a sua supremacia política¹³⁶.

Não é, contudo, apenas para o jacente que devemos olhar quando procuramos os sinais da presença régia no interior do espaço sagrado que serve ao rei de lugar último de descanso; nem é esse o único recurso eficaz, como sabemos, na marcação de um lugar próprio e privilegiado para o monarca defunto, na espacialidade religiosa. De facto, mais até do que a arca sepulcral por si só – de cujo investimento, independentemente da figura jacente, os primeiros reis, até D. Dinis, também não se ocuparam (porque não quiseram ou porque não puderam) –, parece-nos ser o lugar escolhido para a tumulação, o principal instrumento por eles usado para eternizarem a sua posição distinta no conjunto social. Por esse motivo, este é um aspecto que merece a nossa atenção. De resto, esta questão da evolução verificada, no seio da realeza, ao nível dos espaços de tumulação foi já anteriormente analisada, para o caso português, nomeadamente por José Custódio Vieira da Silva¹³⁷ e Saúl António Gomes¹³⁸, pelo que nos ocuparemos de seguida somente a tecer alguns considerandos.

Em primeiro lugar, convém dizer que, como no restante universo cristão do Ocidente, também em Portugal o percurso realizado ao longo dos sécs. XII a XVI pela tumulária régia (seguida ou acompanhada pela nobreza laica do reino) vai no sentido, primeiro de uma entrada no espaço sagrado (na circunscrição monástica ou mesmo, depois, na igreja) e, num segundo momento, de uma aproximação progressiva ao ponto do altar, o *locus* específico da celebração eucarística e da consubstanciação divina¹³⁹.

¹³⁶ José Mattoso (dir.) – *História de Portugal. Ob. Cit.* Vol. II, pp. 114-115.

¹³⁷ José Custódio Vieira da Silva – Da galilé à capela-mor: o percurso do espaço funerário na arquitectura gótica portuguesa. *O fascínio do fim*. Lisboa: Livros Horizonte, 1997, pp. 45-59.

¹³⁸ Saúl António Gomes – Os Panteões Régios Monásticos Portugueses nos Séculos XII e XIII. *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães – D. Afonso Henriques e a sua Época*. Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães / Universidade do Minho, 2000, pp. 283-295. Para uma visão mais alargada sobre espaços funerários em edificações religiosas medievais portuguesas, não exclusivamente régios, veja-se: Jorge Manuel de Oliveira Rodrigues – *Galilea. Locus e Memoria. Panteões, estruturas funerárias e espaços religiosos associados em Portugal, do início do séc. XII a meados do séc. XIV: da formação à vitória do Salado*. Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa: Dezembro de 2011.

¹³⁹ Sobre esse outro espaço de enterramento laico (e não só) que é o cemitério cristão, leia-se: Michel Lauwers – Le cimetière dans le Moyen Âge latin. Lieu sacré, saint et religieux. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 54^e année. N. 5, 1999, pp. 1047-1072.

Analisando em sucessão os lugares de tumulação dos monarcas portugueses da primeira dinastia, esta progressiva “intromissão” laica e permissividade das instâncias religiosas, mesmo das mais austeras (como os cistercienses), são muito evidentes: D. Afonso Henriques e D. Sancho I são sepultados no mosteiro agostinho de Santa Cruz de Coimbra (numa galilé); D. Afonso II e D. Afonso III¹⁴⁰ também numa estrutura de galilé, disposta contra a fachada ocidental da igreja do mosteiro cisterciense de Alcobaça e desaparecida no século XVI (intercalados, como dissemos, por D. Sancho II, sepultado na catedral de Toledo pelas circunstâncias conhecidas); D. Dinis no centro da nave (entre a capela-mor e o coro das monjas) do mosteiro cisterciense feminino de Odivelas; D. Afonso IV na capela-mor da Sé de Lisboa; D. Pedro I no transepto da referida igreja alcobacense (num “retrocesso” curioso e significativo à prática de antecessores mais recuados); D. Fernando I no coro da comunidade de S. Francisco de Santarém. Assim, mesmo que, até D. Dinis, não acompanhado de um empenhamento directo dos monarcas na monumentalização do depósito concreto para o seu corpo perecível, não deixamos de detectar uma determinação inequívoca por parte dos soberanos em configurar um lugar específico para a sua tumulação, portanto, uma preocupação na escolha de um lugar condigno, destacado e sacralizado para a sua última morada, denunciando simultaneamente uma consciencialização das prerrogativas excepcionais da monarquia e o incremento de uma importância dada às intercessões terrenas de origem eclesiástica, e particularmente monástica, enquanto garante do repouso e da salvação da alma – donde a aproximação ao lugar, por excelência, de realização das mesmas. Por essa razão verificamos que as escolhas dos monarcas recaem maioritariamente sobre as comunidades de monges e monjas (um caso) e que a sucessão das ordens escolhidas espelha com nitidez a transferência historicamente conhecida de umas para outras na monopolização das práticas fúnebres. Em Portugal e no caso dos reis, o papel fulcral desempenhado pelos cluniacenses é suplantado pela importância simbólica e estratégica dos crúzios de Coimbra, cabendo-lhes o tratamento sepulcral dos dois primeiros monarcas, mas logo Cister se afirma, aqui como no resto da Europa, mesmo que sem sublimar de imediato o rigorismo da proibição de entrada no

¹⁴⁰ Lembremos que D. Afonso III esteve primeiramente sepultado em S. Domingos de Lisboa (comunidade beneficiada pelo rei em testamento e cidade que praticamente não abandonou nos últimos nove anos da sua vida) e que apenas em 1289, dez anos depois da sua morte, os despojos do rei foram trasladados para Alcobaça, por iniciativa de D. Beatriz, sua esposa, e de D. Dinis, seu filho, em cumprimento final de uma decisão própria do monarca. V. Leontina Ventura – *D. Afonso III. Ob. Cit.*, p. 160.

espaço por excelência de oração, a igreja. Por fim, serão os mendicantes (franciscanos e dominicanos) os principais herdeiros dessas funções – e mantendo-se nesse papel até à entrada do cadáver de D. Manuel num mosteiro de frades hieronimitas, na verdade, uma das principais ordens de vocação funerária no período tardo-medieval, na Península¹⁴¹.

Por outro lado, aquela enumeração dos lugares de tumulação régia portuguesa mostra também uma tendência demarcada para uma certa “dispersão” e para associar a presença régia aos espaços mais importantes do culto, à medida que o reino se consolida para sul, ou às principais vilas e cidades do reinado em questão. Estas características, comuns ao panorama da monarquia castelhana¹⁴², deverão constituir, mais até do que um reflexo da história mais ou menos conturbada do reino, o sinal visível de processos significativos de apropriação simbólica dos lugares e de associação da figura do rei (e do seu corpo) aos mais importantes feitos da sua governação ou à principal fundação ou comunidade monástica do seu tempo; portanto, aquela mais digna e honrada para a intercessão pela sua alma¹⁴³. Todos estes espaços da comemoração fúnebre e

¹⁴¹ Parece-nos interessante, neste contexto, introduzir uma nota que aparentemente condiz com algumas destas preferências régias: Saúl Gomes e Mário Barroca, conhecendo bem os obituários e livros de aniversário conservados na documentação medieval portuguesa, observam ambos a (paradoxal) ausência de obituários com origem em comunidades cluniacenses e cistercienses, em contraste com o papel activo que é desempenhado pelo cónegos regantes de Santo Agostinho (mosteiros de S. Jorge, S. Vicente de Fora, Santa Cruz de Coimbra), pelas instituições seculares (Sés de Coimbra, Viseu, Lamego, Braga e Porto), pelos mendicantes e pelas colegiadas: Saúl António Gomes – A Memória dos Fiéis Defuntos no Obituário da Sé de Lamego. *Biblos*. Vol. I XXII. Coimbra: 1996, pp. 156-157; Mário Jorge Barroca – Memórias. *História da Vida Privada em Portugal*. Dir. José Mattoso. Vol. I – A Idade Média. Coord. Bernardo Vasconcelos e Sousa. Círculo de Leitores e Temas e Debates, Set. 2010, p. 436.

¹⁴² Raquel Alonso Alvarez, explorando uma via de entendimento da “dispersão” dos túmulos régios castelhano-leoneses em relação directa com o processo reconquistador hispânico – ultrapassando as duas vias mais tradicionais que buscam justificações quer num suposto carácter privado das opções fúnebres dos reis, quer numa auto-consciência dos mesmos sobre o seu carácter sagrado, que dispensaria o recurso a complexas cerimónias – chama a atenção para a existência efectiva de uma ideia de continuidade dinástica (e não tanto de confrontação) no modo como os vários soberanos dispõem as suas sepulturas e se ocupam (por vezes) da dignificação dos enterramentos dos seus antecessores no trono. A noção de que, em última instância, a legitimidade política dos reis de Leão e Castela radica nas próprias linhagens visigodas parece constituir, assim, um aspecto central para ajudar a compreender as opções que vão sendo tomadas. V. Raquel Alonso Alvarez – Los enterramientos de los reyes de León y Castilla hasta Sancho IV. Continuidad dinástica y memoria regia. *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales*. 3 (2007). Images du pouvoir.

¹⁴³ Devemos notar, de resto, que esta “dispersão” não constitui uma excepionalidade da tumulária régia portuguesa, nem tão pouco da peninsular. Na verdade, pelo menos até à afirmação plena da abadia de Westminster, no contexto inglês, e de Saint-Denis, no francês, respectivamente no final de Trezentos e em cerca de 1160, como lugares de enterramento da realeza em sentido alargado (não de um rei, sua cónjuge e seus descendentes), notamos a preponderância de um mesmo sentido “individual” (no máximo de vocação familiar) nos espaços escolhidos e ocupados pelos monarcas. Com efeito, “*The virtues of individuality were in a sense built into the system*” (Andrew Martindale – Patrons and Minders: The Intrusion of the Secular into Sacred Spaces in the Late Middle Ages. *The Church and the Arts*. Papers read at the 1990 Summer Meeting and the 1991 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. Diana Wood. Oxford: Blackwell Publishers, 1992, p. 154).

memorialística dos reis “*se localizam estruturalmente na província portuguesa medieval com as mais significativas cidades, junto ao litoral atlântico, como que definindo a coluna dorsal que, como já acentuou José Mattoso, se revelará a linha nevrálgica da formação política da nacionalidade portuguesa*”¹⁴⁴. Por outro lado, a referida “dispersão” deriva, em Portugal, de uma inconsistência (duradoura) na formação de um conceito de *panteão régio*, resultando mais, segundo nos parece, a partilha do mesmo lugar de tumulação por alguns reis, de uma preservação da posição de destaque da comunidade religiosa em causa (primeiro os crúzios, depois os alcobacenses) e da sua ligação à Coroa, do que de uma efectiva, consciencializada e projectada constituição de um espaço de comemoração colectiva da realeza¹⁴⁵. O que, contudo, não põe em causa necessariamente que os nártextes que albergavam os túmulos dos primeiros monarcas, tanto em Santa Cruz como em Alcobaça, pudessem funcionar como lugares de assumida exclusividade régia (alargada, contudo, à família real) – tal como a designação que é dada àquela estrutura pelos crúzios de Coimbra (a “Capela dos Reis”), embora apenas no século XVI (!), parece indiciar¹⁴⁶, e como, no caso de Alcobaça, a integração da mesma numa rigorista comunidade cisterciense – a mais importante do reino! – o tornava natural.

É, por outro lado, também denotada pela documentação sobrevivente a tendência para, progressivamente, se aperfeiçoarem os mecanismos de celebração da memória régia nas casas monásticas portuguesas por ela responsáveis, ampliando-se, em concordância com uma evolução verificada no mesmo período (séculos XIII-XV) em todo o Ocidente cristão, a instrumentalização social e política da mesma.

¹⁴⁴ Saúl António Gomes – Os Panteões Régios Monásticos Portugueses nos Séculos XII e XIII. *Ob. Cit.*, p. 293.

¹⁴⁵ A reunião familiar em contexto funerário parece constituir uma preocupação mais precoce e consistente entre a nobreza, mas também aí os problemas que o conceito de panteão levanta são outros e estão longe do alcance político que está em causa quando falamos da comemoração régia. O fenómeno forja-se, no meio nobre, desde os finais do século XI e concretiza-se numa tipologia diversificada de estruturas, anexas ou associadas às igrejas e mosteiros sobre os quais as linhagens detêm direitos patronais. Exemplos maiores como a Capela do Corporal, em Paço de Sousa (panteão dos Ribadouro) ou a galilé de três naves do mosteiro de Pombeiro (provavelmente o grande panteão da nobreza portuguesa), ambos desaparecidos (como muitos outros) no século XVII ou mesmo antes, constituem concretizações paradigmáticas dessa apropriação. Estes e outros foram recentemente estudados, como já dissemos, por Jorge Manuel de Oliveira Rodrigues – *Galilea. Locus e Memoria. Panteões, estruturas funerárias e espaços religiosos associados em Portugal, do início do séc. XII a meados do séc. XIV: da formação à vitória do Salado*. *Ob. Cit.*

¹⁴⁶ Saúl António Gomes – Os Panteões Régios Monásticos Portugueses nos Séculos XII e XIII. *Ob. Cit.*, p. 290.

É neste processo que entroncam as (originais) aspirações de D. Dinis quanto à formalização de uma nova relação da sua memória e do seu corpo com a instituição religiosa comunitária a quem os entrega. Segundo a análise fundamentada e inovadora de Giulia Rossi Vairo, apoiada tanto nos documentos como na reconstrução das circunstâncias históricas, a opção de D. Dinis pelo sepultamento no mosteiro de S. Dinis e S. Bernardo de Odivelas, por ele fundado em 1295, detectável pela primeira vez na documentação em 1318, terá revestido uma importância, neste domínio da memória régia, muito superior à que até agora lhe foi atribuída – traduzindo uma inovação em potência que não lograria, contudo, alcançar o seu mais amplo significado¹⁴⁷. Movido pelo desejo de arquitectar a reconciliação e pacificação familiares e apoiado numa conquista verificada entre os leigos de intromissão no espaço eclesial cisterciense¹⁴⁸, bem como nas consequências de um processo de estabilização do reino (em termos territoriais) e de redefinição das relações entre o poder temporal e a hierarquia eclesiástica (ocorrido ao longo do século XIII em Portugal), D. Dinis teria em mente, segundo a citada historiadora, a constituição de um autêntico panteão familiar, estruturado em torno do eixo da pertença à realeza, verdadeiro “*espaço simbólico de unificação do reino*”¹⁴⁹. A especial devoção do casal régio (Dinis e Isabel) para com o cenóbio – e a da rainha para com os cistercienses¹⁵⁰ –; a exclusividade dada a membros da família real entre os ilustres defuntos lembrados nas orações desta comunidade de Odivelas; a insistência, na documentação emanada pelo rei e pela abadessa a favor e em nome do mosteiro (mormente entre 1318 e 1320), na concessão do privilégio aos reis, rainhas e infantes, no presente e no futuro, para frequentarem o cenóbio¹⁵¹ – tudo

¹⁴⁷ Veja-se, entre outros, Giulia Rossi Vairo – O mosteiro de S. Dinis, panteão régio (1318-1322). *Ob. Cit.*

¹⁴⁸ Veja-se que, no testamento de 1299, D. Dinis elege como lugar de sepultura a capela-mor (!) da igreja de Santa Maria de Alcobaça, a qual deveria ocupar juntamente com a esposa, D. Isabel de Aragão, o que dá conta de uma entrada verdadeiramente triunfante num espaço até há pouco interdito às sepulturas régias e, por outro lado, como bem observa Giulia Rossi Vairo, daria forma visível a uma disparidade tensional entre o prestígio deste casal régio e o dos seus antecessores no trono, sepultados no nártex da mesma igreja. V. Giulia Rossi Vairo – O mosteiro de S. Dinis, panteão régio (1318-1322). *Ob. Cit.*, p. 5).

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 1.

¹⁵⁰ A este propósito veja-se: Giulia Rossi Vairo – Isabel de Aragão e a Ordem de Cister em Portugal. *Congresso Internacional sobre Ordens e Congregações Religiosas* (Lisboa, 2-5 Novembro 2010). Actas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (no prelo).

¹⁵¹ Culminando na indicação explícita de D. Dinis aos “*reis e rainhas e infantes e infantas que depois em esse mosteiro joueverem*” (ANTT – Mosteiro de S. Dinis de Odivelas, Livro 3, f. 165r-171r, cit. in Giulia Rossi Vairo – O mosteiro de S. Dinis, panteão régio (1318-1322). *Ob. Cit.*, p. 3).

concorre para criar na historiadora a certeza de ter sido D. Dinis o primeiro monarca português a arquitectar um projecto aglutinador de memórias e baseado no potencial político-propagandístico que poderia revestir um espaço verdadeiramente *apropriado* como lugar de comemoração régia¹⁵² – à semelhança, portanto, salvaguardadas as devidas diferenças, de composições como Las Huelgas de Burgos (Castela). Este projecto do rei é, finalmente, revelador de um aprofundar da consciência do papel do panteão real inserido em espaço religioso como manifestação visível de um dos eixos argumentativos essenciais da monarquia medieval: a origem divina do poder régio e, neste caso, a consagração espiritual do exercício do mesmo e daquele que exemplarmente – supõe-se – o desempenhou. Para o fazer, D. Dinis serve-se de uma nova prática que passa pela ampliação das funções espirituais comuns de um mosteiro por si fundado (não de um cenóbio pré-existente, que se impunha por si próprio, como até aí acontecera) e de uma comunidade feminina por si protegida (pondo termo ao monopólio do clero masculino e dando conta da afirmação crescente do monaquismo das mulheres), o que lhe permitia exercer sobre os mesmos uma autoridade inusitada, tanto nos aspectos materiais como nos consuetudinários e organizativos e, assim, levar a cabo um projecto de imortalização visual à sua imagem e medida, sem limitações de maior.

Se, por circunstâncias várias, a dimensão familiar e comemorativa da realeza inerente à resenha dionisina não logrou verdadeiramente alcançar-se – mas apenas em parte, nomeadamente através da associação da arca do rei à do infante D. Dinis seu neto, por breves momentos o prometido continuador da dinastia¹⁵³ –, teremos de reconhecer a D. Dinis um papel, mais que fundamental, inaugurador, neste processo que nos importa de momento acompanhar.

O conceito não poderá ser, por isso, estranho às decisões que o seu sucessor no trono toma sobre a matéria, mesmo que devamos estar conscientes das distâncias que

¹⁵² Entenda-se que no projecto original do rei, que Giulia Rossi Vairo reconstitui, não se tratava de colocar os túmulos numa qualquer capela ou espaço anexo mas sim em pleno coração da igreja, no eixo da nave central, entre a capela-mor e o coro das monjas.

¹⁵³ Este é outro dos argumentos complementares da leitura de Giulia Rossi Vairo sobre o panteão de Odivelas. Acerca desta sua atribuição – que vem refutar satisfatoriamente as anteriores atribuições problemáticas desta arca com jacente, quer a D. Maria Afonso, filha bastarda de D. Dinis, quer ao infante D. João, filho também de D. Afonso IV e de D. Beatriz de Castela – veja-se: Giulia Rossi Vairo – O mosteiro de S. Dinis, panteão régio (1318-1322). *Ob. Cit.*, p. 6-11.

separam os dois projectos e que como que materializam as profundas divergências que sempre marcaram a sua relação.

D. Afonso IV optaria pelo alargamento social do conceito, preservando a ideia de “panteão” somente nos termos de uma gravitação, em seu redor, qual estrela solar, de outros corpos e túmulos de gente importante e a ele ligada¹⁵⁴. O próprio plano que em seu tempo foi usado para a reconstrução da cabeceira da Sé de Lisboa potenciava e tornava fisicamente visível este conceito: com a capela-mor, guardiã dos túmulos dos reis, a centralizar o desenvolvimento de um conjunto de capelas radiantes, adaptadas à função tumular – e de que temos o exemplo muito concreto do casal D. Lopo Fernandes Pacheco e D. Maria de Vilalobos, demonstrativo da não exclusividade régia do programa¹⁵⁵.

D. Fernando I, finalmente, não conheceu sequer a oportunidade para ponderar qualquer solução do género. Tendo-se revelado inapto para acautelar devidamente o seu próprio sepultamento, certamente menos sentido ainda faria que se interessasse por uma composição de natureza dinástica, quando a única sucessora que deixava era uma filha e, ainda por cima, soberana de Castela.

Apenas com o início de uma nova dinastia, o modelo ganha um novo sentido e definitiva realização.

Ao assumir-se como patrocinador consciente de um panteão de exclusividade régia – uma ideia que porventura lhe animava o espírito desde os primórdios da fundação batalhina e tornada efectiva a partir da trasladação do corpo de D. Filipa, de Odivelas para a Batalha, no ano de 1416 –, D. João I pôde por fim concretizar um projecto que, por razões diferenciadas, não coube aos seus antecessores consumir – aspecto que tem também de ser entendido num quadro mais vasto de consolidação do modelo de panteão dinástico, em contextos de sucessão específicos, verificado noutros

¹⁵⁴ Hermenegildo Fernandes e Luís Urbano Afonso falam de uma intenção do rei de criar um espaço fúnebre para ele e para os seus altos dignitários da corte, num opção tomada por volta de 1340, talvez na sequência da batalha do Salado (Do luxo à economia do dom: em torno do tesouro da rainha D. Beatriz (1349-1358). *Clio. Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*. 16/17 (2008), p. 371). Ana Maria Rodrigues, por seu lado, atribui à demora na conclusão da obra da cabeceira da sé (apenas terminada com D. João I, altura em que os túmulos dos monarcas ocuparam finalmente o lugar para o qual haviam sido concebidos) o gorar de uma suposta intenção de D. Afonso IV de criar um panteão real (Género, consumo sumptuário e mecenato nas monarquias de Aragão e Portugal no século XIV *Ob. Cit.*, p. 9).

¹⁵⁵ Sobre o panteão afonsino da Sé, veja-se: Carla Varela Fernandes – D. Afonso IV e a Sé de Lisboa. A escolha de um lugar de memória. *Arqueologia & História*. Nº 58-59 (2006/2007), pp. 143-166.

reinos (e que encontra expressão em Toledo, com os Trastâmara, em Westminster, com a dinastia Tudor, e nalguns reinos principescos de França¹⁵⁶). Não obstante, convém notar que se a dimensão linhagística da *Capela do Fundador* parece ter algo de novo, não é menos verdade que a estratégia que lhe subjaz, do ponto de vista da atitude individual do rei, prolonga a que a maioria dos monarcas anteriores havia seguido, no reino português, como no castelhano: a afirmação pessoal de um novo rei através da criação de um novo panteão ou da adopção de um espaço virgem de práticas tumulares. A comprovar o prolongamento desta mentalidade, mas também o tipo de recursos que não deixavam de se usar para manter a relação com o passado, está a dissociação parcial que D. Duarte fará do projecto do pai, mandando construir, para si e para os seus descendentes, um novo panteão na mesma igreja batalhina, até ao Presente consagrado, na sua inconclusão, sob o designativo de *Capelas Imperfeitas*¹⁵⁷.

Mesmo que não tenha resultado de uma vontade com origem no rei nem fosse essa, como já se propôs, a sua intenção original, o certo é que ao entregar o mosteiro de Santa Maria da Vitória à ordem de S. Domingos¹⁵⁸ e ao fazer deste o seu panteão, D. João I testemunha, por outro lado, de forma decisiva o papel crescentemente desempenhado pelas comunidades mendicantes no enquadramento ideológico da relação com a morte e na guarda dos corpos defuntos dos fiéis, que nelas viam intermediários impolutos e intercessores privilegiados.

¹⁵⁶ Sobre este assunto e outros relacionados com os processos de legitimação e propagandística do poder real aplicados ao âmbito da elaboração funerária como instrumento de construção da memória régia (individual e linhagística), nos seus múltiplos recursos (cerimonial, retórico-literário, iconográfico-artístico e simbólico), no contexto da Castela tardo-medieval e com especial incidência sobre os momentos de confrontação política, veja-se: David Nogales Rincón – La memoria funeraria regia en el marco de la confrontación política. *El conflicto en escenas. La pugna política como representación en la Castilla bajomedieval*. Dir. José Manuel Nieto Soria. Madrid: Sílex, 2010, pp. 323-355. Do mesmo autor e com uma incidência particular no realce tardo-medieval dado à genealogia (nomeadamente no âmbito funerário): David Nogales Rincón – Cultura visual e genealogía en la corte regia de Castilla durante la segunda mitad del siglo XV. *e-Spania [em linha]*. 11 (Junho 2011).

¹⁵⁷ Também no séc. XV, no reino de Castela, se verifica, por razões diversas, com a criação das capelas reais de Compostela, Sevilha e Toledo, um igual processo de constituição de espaços autónomos para a tumulação da monarquia, no que Xavier Dectot chama um *retrocesso*, que se patenteia no abandono do espaço religioso principal da igreja ou do mosteiro, para reocupar capelas privadas, apenas ao lugar de culto, segundo práticas próprias do séc. XI. V. Xavier Dectot – Les Cimetières aux Rois et leur Évolution en León et en Castille du XI^e au XIII^e Siècle. *Hortus Artium Medievalium*. Journal of the International Research Center for Late Antiquity and Middle Ages. Vol. 10. Zagreb-Motovun: 2004, p. 59.

¹⁵⁸ Esta proposta foi elaborada por José Custódio Vieira da Silva que elencou numa série de indícios para traçar uma provável vontade inicial do rei de filiar o mosteiro da Batalha na casa monástica alcobacense. V. José Custódio Vieira da Silva e Pedro Redol – *O Mosteiro da Batalha*. Lisboa / London: Instituto Português do Património Arquitectónico / Scala, 2007, pp. 15-16.

Se até aqui nos debruçámos sobre as características da tumulação dos reis, no masculino, foi, por um lado, para melhor enquadrarmos o pioneirismo da adopção do jacente entre as mulheres ou da acção das mesmas no âmbito sepulcral, e, por outro, porque os lugares escolhidos pelas rainhas consortes (ou por alguém em seu nome) são, com quatro explicáveis excepções, os mesmos seleccionados pelos respectivos maridos, cabendo-lhes a eles, nesses casos, a raiz e a razão de tal escolha¹⁵⁹. Das quatro excepções de que falamos – D. Mécia Lopes de Haro (esposa de D. Sancho II), D. Isabel de Aragão (consorte de D. Dinis), D. Constança Manuel (esta, na verdade, infanta e não consorte, mulher do futuro D. Pedro I) e D. Leonor Teles de Meneses (casada com D. Fernando I) – a da rainha Santa é a mais recheada de significado e porventura a menos condizente com o retrato que até agora dela tem sido traçado. Ainda assim, não deixa de ser relacionável com um comportamento-padrão activo, embora em datas mais recuadas, entre as rainhas francesas e inglesas, e ao longo de praticamente toda a centúria de Trezentos entre as consortes de Castela; portanto, com uma opção que se manteve como tal para as consortes reais ao longo de todo o período medieval – embora tendendo, a partir do final do século XII (meados do século XIII, no caso francês), para a institucionalização do sepultamento das rainhas no mesmo lugar que os reis¹⁶⁰.

D. Mécia Lopes de Haro († 1270/1271), uma das soberanas de cuja actuação em território português pouco se sabe, não deixou de acompanhar o destino do régio esposo, no sentido em que também ela morreria no exílio (ao que parece em Castela,

¹⁵⁹ É interessante verificar a evolução que se pressente neste aspecto, no caminhar para e ao longo do século XIV, analisando a documentação que regista a morte dos reis. Assim, do *Livro das Eras* (da parte datada de finais do século XII) ao *Breve Cronição Alcobacense* (datado de meados do século XIV) é muito evidente a passagem de uma referência sucinta e objectiva à morte régia para uma leitura mais abrangente, que insiste, nomeadamente, na importância do laço matrimonial e na preservação de uma solidariedade entre os esposos, depois da morte, traduzida no sepultamento conjunto do casal régio. Esta diferença de abordagem pode ser vista como o reflexo de um “*maior desvelo pastoral e teológico dos monges cistercienses sobre a catequética do matrimónio cristão, na linha, aliás, de algumas preocupações conciliares de Latrão IV (1215)*”, mas também de uma invulgar valorização feita pelo cronista alcobacense das rainhas, “*enquanto agentes e criadoras de factos políticos de relevo*” (Saúl António Gomes – Os Panteões Régios Monásticos Portugueses nos Séculos XII e XIII. *Ob. Cit.*, p. 291). Com esta evolução coincide precisamente a concepção tumular conjunta (embora dando a cada membro do casal a sua arca independente) que, como dissemos, deveria servir de foco central do primeiro projecto comemorativo de D. Dinis e D. Isabel de Aragão para Odiveelas.

¹⁶⁰ Por falta de espaço na economia do texto, remetemos para anexo a análise sistemática da prática de tumulação entre as rainhas inglesas, francesas e dos principais reinos peninsulares (não portuguesas). V. Anexo 2, Vol. II.

depois, diz-se, de uma temporada na Galiza)¹⁶¹. É um caso muito evidente de contaminação de memórias, a do rei mal amado tendo recaído sobre a sua própria, duvidando-se até da autenticidade do casamento (como convinha aos sucessores na governação) e, por último – final e imperdoável infâmia (!) –, atribuindo-se-lhe um acto de traição pela suposta condescendência (pelo menos) para com as pretensões de soberania do conde de Boulogne. O certo é que, com o rei retirado do reino, também perdia nele lugar a consorte e, por isso, quando chegou o momento de pensar na sua sepultura, o local escolhido situou-se fora da fronteira lusa e na proximidade de uma dignidade que lhe interessava sublinhar e lhe advinha da pertença a uma das três principais linhagens castelhanas da época (os de Haro – a par dos de Castro e dos de Lara), embora sem que a condição régia e, portanto, a ligação a Portugal, tenha ficado esquecida. Antes é bem lembrada no registo heráldico que lhe ocupa os faciais da arca, suportada em 6 leões e com jacente sobre a tampa (figs. 224-226). A acompanhá-la, na Capela de Vera Cruz, aberta para o claustro do Mosteiro de Santa María la Real de Nájera, estão o seu irmão, D. Lope Díaz de Haro (bispo de Sigüenza) e meio-irmão D. Diego López de Salzedo (que esteve com ela em Portugal), tutelando masculinamente o lugar e o corpo feminino e consumando o sentido linhagístico da tumulação.

Deixando, por agora, propositadamente D. Isabel de Aragão de parte, prosseguimos para a primeira esposa do então infante D. Pedro, que havia de ser o primeiro de seu nome no trono português.

D. Constança Manuel (†1345), falecida muito antes de D. Pedro (†1367), foi sepultada no mosteiro de S. Domingos de Santarém e o seu túmulo transferido, em 1376, para a comunidade franciscana da mesma urbe, por ordem do filho, D. Fernando. De resto, esta associação régia à vila escalabitana – embora se trate de uma esposa de infante e de um monarca pouco querido, a que se juntam alguns filhos bastardos de reis – não deixa de ser o sinal da importância crescente do povoado no contexto do reino¹⁶²

¹⁶¹ Para a biografia recente desta personagem: José Varandas – Mecia Lopes de Haro (1215?-1270/1271). *As primeiras rainhas*. Coleção *Rainhas de Portugal*. Coord. Ana Maria S. A. Rodrigues, Isabel dos Guimarães Sá e Manuela Santos Silva. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2012, pp. 297-381.

¹⁶² Com efeito, no período de que falamos na presente tese, Santarém afirmara-se como uma das principais cidades do reino (a segunda a seguir a Lisboa e antes de Évora) no que respeita às estâncias régias – e para o confirmar bastará elencarmos alguns dos principais acontecimentos da História do reino ali ocorridos (a morte de D. Dinis, por exemplo) e as várias Cortes que ali se reuniram, por doze vezes, entre 1272 e 1433, ou ainda considerarmos a atenção que genericamente os monarcas manifestam nos seus testamentos, desde D. Sancho I, às instituições religiosas e/ou assistenciais situadas no povoado. Para uma síntese desta relação privilegiada da família real com a cidade escalabitana, veja-se: Paulo

– para além de ser provavelmente um dos mais activos centros escultóricos, como a série de vestígios tumulares do Museu de S. João de Alporão e do Museu Arqueológico do Carmo denunciam – e da posição estratégica que lhes permitia a ligação à coroa (que cada vez mais se identifica com Lisboa), sem se encontrar, contudo, no centro nevrálgico lisbonense. Quanto às restantes circunstâncias do matrimónio de D. Constança com D. Pedro, são sobejamente conhecidas e, mais fantasiosas ou menos, justas ou não para com o monarca (cujos filhos com D. Inês nascerão todos em datas posteriores ao passamento da primeira esposa), tornam quase dispensável a explicação do “desinteresse” do rei por uma eventual trasladação de D. Constança quando sobe ao trono e decide ele próprio sepultar-se em Alcobaça, numa época em que a “martirizada” Inês e a enfatização da legitimidade da sua aliança eram, de facto, o centro das suas preocupações¹⁶³.

D. Leonor Teles de Meneses (†1386), que D. António Caetano de Sousa descreve com palavras que reflectem ainda o discurso cronístico tradicional – criatura “*dotada de grande espírito, com huma idéa vasta, em que forjava grandes machinas, com cruel coração, e tão tyranno, que por satisfazer o seu partido não perdoava nem ao seu proprio sangue, como he verdadeiro testemunho a aleivosia*”¹⁶⁴ – é outro caso óbvio de má fortuna na memória colectiva. A ambição desmedida (diriam os que assim a recordam) ou o gorar mais desastrado das suas aspirações (diríamos nós), fizeram-na terminar os seus dias no exílio, vindo a ser sepultada no desaparecido mosteiro de N^a Sr^a de la Merced Calzada (Valladolid)¹⁶⁵. Naturalmente que não caberia a D. João I (pelo contrário!) trazê-la de volta a Portugal e muito menos dignificar-lhe a memória

Drumond Braga; Isabel M. R. Mendes Drumond Braga – Santarém e a família real portuguesa (1147-1449). *Santarém na Idade Média*. Actas do Colóquio (13-14 Março 1998). Santarém: Câmara Municipal de Santarém, 2007, pp. 117-127.

¹⁶³ D. Pedro, como testamenteiro de D. Constança, não deixou, contudo, de cuidar da memória da defunta esposa e disso são prova os cinco documentos, datados de 7 de Outubro de 1364, que emanou para beneficiar a quinta de Azeitão, adjudicada à capela instituída pela própria infanta. D. Fernando, seu filho, foi igualmente benfeitor da capela (em documento datado de 15 de Abril de 1367 confirma tudo o que o pai decretara a respeito da quinta citada). Confirmação idêntica seria feita, sucessivamente, por D. João I, D. Afonso V (1451), D. João II (1492), D. Manuel I (1515) e D. João III (1528). A este propósito veja-se: Paulo Drumond Braga – Protecção Régia à Capela da Infanta D. Constança, Mulher de D. Pedro I. *Revista da Biblioteca Nacional de Lisboa*. S. 2. 9 (2). Julho-Dezembro 1994, pp. 7-19.

¹⁶⁴ D. António Caetano de Sousa – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Tomo I. Liv. II. QuidNovi/Público, Academia Portuguesa da História, 1946, p. 259.

¹⁶⁵ Isabel de Pina Baleiras – *Leonor Teles. Uma rainha inesperada*. Colecção *Rainhas de Portugal*. Coord. Ana Maria S. A. Rodrigues, Isabel dos Guimarães Sá e Manuela Santos Silva. Vol. V. Lisboa: Círculo de Leitores, 2012, pp. 334-342.

mediante qualquer programa tumular. Ela própria, aparentemente, acautelara, nas devidas condições, o seu próprio passamento, embora do seu túmulo nada nos tenha ficado.

Por último, analisemos o caso de D. Isabel de Aragão (†1336), a que nenhuma das razões anteriores pode ser apontada para explicar a libertação da tutela conjugal e, de resto, o único caso em que a mesma resultou de uma vontade declarada e consciente de separação por parte da soberana. Como é sabido, depois de, num primeiro testamento (redigido em 1314), D. Isabel se manifestar em concordância com o ideal (e a prática já então dominante) da reunião das arcas tumulares dos esposos régios sob tecto comum (no caso, Alcobaça), já num segundo acto testamentário (em 1327), a escolha da comunidade que deveria ser guardiã do seu cadáver e principal zeladora pela sua alma constitui uma das principais e mais significativas mudanças que, decorridos treze (fulcrais) anos, marcavam a nova atitude da rainha. Decide então “*soterrar*” seu corpo no “*seu*” mosteiro de Santa Clara e Santa Isabel de Coimbra – afirmação que se extrai do testamento e não isenta de simbolismo. Efectivamente, na utilização do determinante possessivo parece-nos conter-se muito do modo como D. Isabel entendia esta sua opção e do que com ela pretendia afirmar: era na sua fundação pessoal que queria deixar a sua presença e ter a sua comunidade dedicada à celebração da sua memória e à intercessão pela sua alma. Era ela, D. Isabel de Aragão, a figura tutelar do espaço simultaneamente monástico e funerário em que assim se transformava o coro de Santa Clara, protegendo à sua sombra a neta homónima, a infanta D. Isabel; não a figura do rei que, caso partilhasse com ela o mesmo espaço, seria sempre preponderante e tutelar. Uma vez que o rei D. Dinis abandonara a opção inicial pelo espaço “neutro” de Alcobaça – onde a multiplicação dos enterramentos régios diluía, de alguma forma, o protagonismo de cada um, não obstante o projecto dos reis de serem sepultados dentro da igreja, o que lhes conferiria algum protagonismo relativamente aos seus antecessores – e que D. Isabel de Aragão gozava então de uma ligação pessoal e privilegiada com a comunidade de clarissas de Coimbra, com quem partilharia os últimos onze anos da sua vida, em paço aberto para o mosteiro, ter-lhe-á surgido como uma atitude mais ou menos natural a sua própria mudança de opção. Não era tão simples assim, contudo. A crer que nos anos em redor de 1318, o abandono de Alcobaça como lugar de sepultamento, pelo rei, era sustentado por um objectivo maior de criar de raiz um panteão da casa real portuguesa, do casal Dinis e Isabel e seus descendentes, igualando soluções de outras

monarquias, o apartar da consorte deste projecto, num segundo momento, não pode deixar de ser entendido como uma afirmação de individualidade, reveladora do expoente máximo que o poder no feminino pôde, na Idade Média lusa, conhecer. A degradação do relacionamento com D. Dinis quebrara porventura na rainha qualquer sentido de dever ou de afecto para com a memória e a vontade do rei. A posição de prestígio e poder que soubera criar para si própria valiam-lhe a emulação dos comportamentos do monarca, que quase parece perseguir intencionalmente como forma de engrandecimento de si mesma: o investimento numa fundação pessoal como espaço de culto da sua memória e de preservação do seu corpo; o incluir, na invocação da mesma, do nome de uma santa sua homónima (e, no caso, até familiar); o sepultamento, a seu lado, de uma neta baptizada com o mesmo nome que lhe sublinhava a caridade e o altruísmo¹⁶⁶. No final, a encomenda de um novo *moimento*, a suas expensas e iconograficamente identificado com a sua personalidade, desprezando a arca feita em comunhão com a do rei, consubstanciava-se no derradeiro e mais visível sinal da sua independência¹⁶⁷. Neste caso, não nos encontramos, portanto, numa situação de má memória, mas, pelo contrário, de exacerbação de uma “boa memória”, consubstanciada na recordação mais positiva possível de uma consorte, que se oferece em pleno como modelo de soberania virtuosa no feminino e que tenderia a cobrir de um manto de desapego e espiritualidade a personagem histórica real. Não deixa de ser interessante – e sobre isso falaremos mais adiante – que esta ousadia lhe tenha sido “perdoada”, mesmo

¹⁶⁶ É mais do que uma coincidência onomástica que está aqui em questão. Na verdade – e essa é a razão também daquela –, a infanta Isabel devia ser afillhada da rainha Santa. Ligava-as, portanto, uma forma de parentesco sublime e de condição superior até, no contexto medieval (e genericamente na filosofia cristã), à relação de sangue que igualmente as unia. O baptismo, enquanto rito de libertação da mácula do pecado original, entende-se como um segundo nascimento, de forma espiritual, definidor, por isso, de novos laços parentais (o padrinho e a madrinha), este bons e puros por definição, isentos da dimensão carnal (sexual) que é indestrinçável da relação biológica. Este constituía, portanto, um laço e uma responsabilidade cujo enaltecimento refluía no próprio parente espiritual, responsável pelo cuidado da alma do afillhado, até ao último momento da sua passagem pela terra e no destino além-morte. Neste sentido, D. Isabel de Aragão apresenta-se também, acrescentando a todas as virtudes exaltadas no seu programa tumular, como uma madrinha exemplar. Percebe-se, assim, que os *moimentos* fossem destinados a funcionar como um todo simbólico e propagandístico no espaço monástico de Santa Clara de Coimbra. Quanto a D. Dinis, seguimos a proposta de Giulia Rossi Vairo a que já anteriormente aludimos. Sobre as questões ligadas ao parentesco espiritual, veja-se: Agnès Fine – *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*. Paris: Fayard, 1994.

¹⁶⁷ Independentemente dos motivos de ordem pessoal, decorrentes de uma particular relação conjugal, esta opção de D. Isabel de Aragão consubstancia sobretudo a cristalização de um poder individual, para o que sabe obter a devida validação (moral) no sentido de recato e na tutela espiritual que o colocar do seu corpo no interior de uma comunidade monástica feminina significava. Para esta opção poderá igualmente ter contribuído o facto de se tratar de um comportamento já antes experimentado e aceite entre as rainhas medievais (embora não em Portugal) – e por essa razão apresentamos as situações de sepultamento individual no Anexo 2, como dissemos.

por aqueles que se revelam mais reticentes quanto ao exercício de qualquer poder no feminino e mais críticos em relação a comportamentos de libertação da tutela masculina (como os cronistas), o que demonstra bem a fundamentação eficaz que a rainha soube criar para o seu próprio projecto individual.

Todas as restantes soberanas da primeira dinastia, que incluem D. Mafalda de Sabóia¹⁶⁸, D. Dulce de Barcelona e Aragão, D. Urraca de Castela, D. Beatriz Afonso, D. Beatriz de Castela e D. Inês de Castro (de uma certa forma), encontram, como dissemos, repouso final junto dos respectivos maridos (e algumas ainda de alguns filhos e netos). Nenhuma teria, na verdade, uma relação tão profunda e pessoal com uma fundação sua própria, como aconteceu com D. Isabel de Aragão, que criasse a ocasião propícia para uma opção isolada – e, sobretudo, poucas faleceram depois dos reis seus maridos e poucas gozaram, portanto, da experiência de “empoderamento” a que correspondia frequentemente a viuvez, sendo a excepção porventura mais significativa a de D. Beatriz Afonso que, nos vinte e cinco anos que sobreviveu ao marido, terá seguramente tido um papel mais activo do que aquele que lhe é vulgarmente consignado, nomeadamente, como discutiremos, em matéria de ‘comemoração’ fúnebre¹⁶⁹.

De resto, a ênfase posta nesta associação à memória do respectivo cônjuge parece acentuar-se ainda mais quando ampliamos o campo de visão, da casa real (em sentido alargado) para a nobreza (de corte e senhorial). Neste âmbito, os vestígios tumulares associados a enterramentos femininos (para um período entre o século XII e o século XV) enquadram-se, em 73% dos seus exemplares, nesta comunhão conjugal de um mesmo espaço funerário – mesmo que, nalguns casos, o túmulo masculino tenha entretanto desaparecido – ou, inclusivamente, de uma mesma arca (três casos).

No fundo, trata-se nada mais, como bem refere Isabel Castro Pina, do que de um aspecto particularmente elucidativo da não desvinculação total entre o mundo dos vivos

¹⁶⁸ Segundo António Brandão, os ossos de D. Mafalda foram trasladados para o sepulcro de D. Afonso Henriques mandado fazer por D. Manuel I, embora colocando-se os corpos em ataúdes separados. V. António Brandão – *Terceira parte da Monarquia Lusitana : que contem a historia de Portugal desdo Conde Dom Henrique, até todo o reinado delRey Dom Afonso Henriques*. Lisboa: officina de Pedro Craesbeck, 1632, f. 191.

¹⁶⁹ Também D. Beatriz de Castela, como sabemos, sobreviveu a D. Afonso IV, mas apenas por dois anos, facto que pode ajudar a explicar, entre outros, a fidelidade que manteve relativamente às opções tomadas em conjunto com o marido.

e o mundo dos mortos, portanto, da projecção das ligações familiares e das hierarquias terrestres no universo do Além¹⁷⁰. Por outro lado, comemorando a memória de uns, comemorava-se, explícita ou implicitamente, a dos outros, deles nascidos ou a eles ligados pelo sangue – contribuindo, deste modo, para uma perpétua e sempre viva homenagem e para a contínua intercessão pelo bem-estar de todas as almas, unidas em comunhão.

Não nos pode, por isso, causar estranheza que, como na vida, também nas disposições feitas em torno da morte, as diferenças entre homens e mulheres, entre o lugar de uns e outros no conjunto social, se reflectam. Partindo da leitura da documentação (maioritariamente testamentos) constatamos que as mulheres insistem com maior cuidado na referência aos familiares junto de quem desejam ser sepultadas (revelando, porventura, a sua maior “fraqueza” enquanto elemento da linhagem), maioritariamente os cônjuges, como vimos, seguidos das mães e das filhas – reflexo de uma solidariedade no seio da comunidade feminina. Os homens, por sua parte, revelam outro critério na selecção que maioritariamente fazem: primeiro o pai, só depois o filho ou a esposa; por último a mãe e restantes familiares (preferencialmente avós, tios e irmãos, os elementos masculinos da linhagem)¹⁷¹. De um modo geral, vemos, por isso, as mulheres assumirem-se, em primeira instância, como elemento integrante de uma nova linhagem e família, a que se associam através do matrimónio e para a qual quase sempre contribuem através do desempenho da maternidade; os homens a privilegiar o sublinhar da sua ascendência, do tronco principal de que derivam e são herdeiros, nas figuras dos seus varões. Existem excepções, no entanto: as escolhas significativas que D. Isabel de Aragão, D. Vataça ou D. Maria de Vilalobos fazem para os seus túmulos dão conta de uma ostentação privilegiada da sua própria linhagem de origem, que mostra justamente a flexibilidade – apesar de tudo – destas opções e das afirmações que a partir delas nos é permitido fazer.

Aquela norma de subordinação conjugal, por um lado, e a verificação de alguns casos (não exclusivamente régios) de afirmação eminentemente ou marcadamente individual (a linhagem própria da mulher sobrepondo-se até ou equiparando-se à do

¹⁷⁰ Isabel Castro Pina – Ritos e imaginário da morte em testamentos dos séculos XIV e XV. *Ob. Cit.*, nota 92, p. 138.

¹⁷¹ Estes aspectos foram já anteriormente observados por Isabel Castro Pina – Ritos e imaginário da morte em testamentos dos séculos XIV e XV. *Ob. Cit.*, nota 92, p. 138.

marido), por outro, demonstram de forma eloquente – parece-nos – as oscilações, a complexidade e, por vezes, a ambivalência dos modelos sociais criados para a feminilidade, dos refreamentos e das liberdades que, ora pesando mais uns ora gozando mais de outras, balizam o quotidiano da mulher nobre medieva. Daí o acusado risco de definições estanques e de ideias estereotipadas, como desde o início vimos afirmando e que os casos aqui analisados nos permitirão constatar.

Relativamente ao tratamento dado aos cadáveres propriamente ditos e ao modo habitual de os amortilhar, dispomos de indicações vagas e lacónicas, para o conjunto dos reis portugueses da primeira dinastia, em geral, e para as rainhas consortes, em particular. Dispomos de uma descrição datada de 1598, de quando Fr. Agostinho de Castro ordenou a abertura das arcas dos condes de Portucale, D. Henrique e D. Teresa, que dá ambos os cadáveres como envoltos em cendais de damasco dourados, possivelmente, como bem observa Elisa Costa Carvalho, fruto da intervenção de D. Diogo de Sousa, em 1513¹⁷². Na *Monarquia Lusitana* transcreve-se, por sua parte, o relato de Fr. Afonso Fala da observação do cadáver de D. Urraca, aquando da abertura dos túmulos de Alcobaça (com excepção dos de D. Pedro e de D. Inês), feita por ordem de D. Sebastião, em 1569: “*Jaz inteira como aquela hora que a sepultaramm jaz mirrada como também estão os outros reis e seus filhos. E tem esta rainha cara que mostra ser em seu tempo mui formosa. Está enfeitada ao modo antigo: seus cabelos enastrados compridos ainda agora parecem um fio de ouro (...) Tem debaixo de si uma colcha pintada como cousa de negros e sobre a colcha um lençol de linho*”¹⁷³. Finalmente, em relação a D. Isabel de Aragão, enquanto Rui de Pina informa que o cadáver foi envolto numa pele de boi e colocado num ataúde, Fr. Rafael de Jesus declara ter sido aquele amortilhado no hábito de S. Francisco, seguindo uma vontade expressa da própria rainha¹⁷⁴.

¹⁷² Elisa Maria Costa Carvalho – A Morte Régia em Portugal. *Ob. Cit.*, p. 203.

¹⁷³ Francisco Brandão – *Monarquia Lusitana. Parte Quinta. Ob. Cit.*, ff. 103v-104.

¹⁷⁴ Estes aspectos mais propriamente materiais (antropológicos até) do sepultamento na Idade Média portuguesa necessitam, como se percebe, de um trabalho de investigação de fôlego que permita estabelecer conclusões mais seguras e fundamentadas acerca das práticas utilizadas. Um projecto de investigação realizado neste sentido seria, quanto a nós, não só interessantíssimo como fundamental para perceber alguns dos tópicos definidores da relação com a morte em Portugal e do aparato que efectivamente revestiam – na ausência de relatos satisfatórios anteriores a D. João I – os procedimentos ligados à comemoração, exposição e instrumentalização dos soberanos defuntos (homens e mulheres).

Falámos, até ao presente momento, fundamentalmente dos aspectos corpóreos e materiais da vivência e da preparação da morte: disposições relativas ao lugar de sepultamento, às instituições que deveriam acolher os restos mortais do testador, ao tratamento dado ao cadáver e à sua disposição num féretro de maior ou menor investimento artístico. Não quer isto dizer que nos tenhamos retido num puro plano de materialidade. Sabemos bem – e os antropólogos, sobretudo a partir de Marcel Mauss, têm-no vindo a tornar cada vez mais evidente – que falar do corpo e da sua representação, mesmo do corpo defunto, é já entrar profundamente no domínio da cultura e da ideologia e observar uma das telas onde os indivíduos de uma dada civilização projectam com maior nitidez as suas práticas e os referenciais de organização e funcionamento simbólicos da sociedade a que pertencem.

Num contexto cristão como o medieval, não se pode falar de corpo sem falar de alma¹⁷⁵, seja pela concepção de uma radical dicotomia e oposição entre a natureza e as aspirações de cada um – como foi dominante, no Ocidente, até ao ocaso dos efeitos da reforma gregoriana –, seja pelo seu entendimento numa articulação complexa de partes inseparáveis (mesmo que tendencialmente hierarquizadas), ambas – corpo e alma – actuando na definição da pessoa humana, portanto, ambas desempenhando o seu papel no processo de redenção e de salvação do indivíduo (como se regista já no discurso de teólogos como Hugo de Saint-Victor). Esta segunda forma de leitura, *articulada*, revela-se, de resto, central e coerente com uma religião de fundação encarnacional, e com um contexto mental que não hesitará em dar corpo humano a princípios fundamentais do

¹⁷⁵ Nem de alma sem falar de corpo, pois é pelo corpo, pelo seu controlo, superação e subordinação às necessidades da alma que no mundo cristão se concebem as vias de um encontro com Deus. Em contexto português, um episódio interessante dá conta desta articulação complexa e dinâmica que, no pensamento medieval, se estabelece entre a concepção da alma e o conhecimento do corpo: trata-se do discurso do papa Honório III, patente numa missiva reproduzida na Crónica de 1419, na qual admoesta Sancho II por este não ser firme com os “inimigos” da Igreja e lhe confirma a excomunhão que lhe fora lançada pelo bispo de Braga. Diz o papa que espera atingir “*os ossos da alma*” do monarca, uma ideia que decorre de uma reflexão platónica, revisitada pelo pensamento cristão medievo: “*tanto Platão como Hildegarda de Bingen consideravam o esqueleto a melhor parte do corpo; Platão sustentava que os ossos e a carne procediam da medula e que a alma, nas suas instâncias inferiores, estava, pelos ossos, unida à medula, considerando, genericamente, o esqueleto um substrato da alma; já a mística alemã escreveu que o esqueleto estava ligado às formas mais elevadas da alma, uma vez que Deus consolidara os homens com os ossos, tal como consolidara a terra com as pedras – era afinal o esqueleto que permitia aos homens manter a posição vertical e elevar-se metaforicamente até ao céu*” (Carla Serapicos Silvério – *Representações da Realidade na Cronística Medieval Portuguesa. A Dinastia de Borgonha*. Lisboa: Edições Colibri / Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2004, pp. 22-23).

dogma e tão abstractos como o da Trindade, às entidades divinas (como o próprio Deus Pai), às alegorias ou mesmo às almas dos mortos (como podemos observar na iconografia do transporte da alma aos céus). E por esta via entramos no domínio da teologia, da espiritualidade e da moral.

A unidade antropológica que, por oposição ao ascetismo dominante no período do Românico (antagonizando, como dissemos, os anseios do corpo e da alma), se impõe em definitivo no pensamento escolástico de meados do séc. XIII e na qual se integra uma corrente intelectual como o hilemorfismo¹⁷⁶, testemunha uma nova atenção dada ao corpo (sem deixar de o subordinar ao espírito) e uma nova importância concedida à vida no século, no plano da salvação¹⁷⁷. Daqui resultam tendências como a valorização da estética e da beleza física (e dos recursos do corpo) para exprimir a beleza da alma – daí decorrendo uma nova forma de trabalhar os corpos que derivará, em última instância, numa atenção às características individuais da personagem representada, reflexo de uma alma individual e única.

No plano dos comportamentos religiosos, por sua parte, verifica-se um aprofundar da consciência dos actos terrenos enquanto garante da bem-aventurança. Por isso nos deparamos, nos testamentos dos sécs. XIV e XV, com uma preocupação crescente com a hora da morte, demonstrativa precisamente deste processo de interiorização do próprio destino – ao mesmo tempo que o número de testamentos aumenta, no quadro desta relação directa agora estabelecida entre a biografia individual e o destino além-morte¹⁷⁸. A prioridade dada ao pagamento das dívidas deixadas e à

¹⁷⁶ O hilemorfismo é uma corrente intelectual com origem na Grécia antiga, que testemunha uma valorização do corpo que nada deve ao Cristianismo, antes está ligada à introdução na Cristandade latina da medicina árabe e de novas exigências de higiene (com o regresso da prática do banho, simultaneamente medicinal e lúdica, para o qual muito contribuiu a Itália do Sul).

¹⁷⁷ Esta mudança de paradigma na relação entre o corpo e alma cristãos tem, naturalmente, reflexos na própria concepção do processo de Encarnação da divindade e da dupla natureza de Cristo: “*L’Incarnation n’est plus seulement pensée comme kénose, comme humiliation volontaire d’un dieu fait homme, mais comme divinisation de la chair, de sorte que la chair du Christ devient un objet d’adoration privilégié*” (Jean Wirth – *L’image à l’époque gothique (1140-1280)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008, p. 140). Opondo-se a Paul Binski e particularmente a Caroline Walker Bynum, Jean Wirth considera que esta integração aparece demonstrada precisamente num fenómeno como o célebre sorriso da escultura gótica francesa – segundo o historiador, uma demonstração de como o corpo é entendido e valorizado como reflexo da alma, no quadro de um hilemorfismo tomista de inspiração em Aristóteles – e não de uma valorização do corpo por si só, segundo correntes anti-aristotélicas.

¹⁷⁸ Outros aspectos, contudo, deverão ser tidos em conta neste incremento da testamentária, nomeadamente o renascimento do direito romano e a reforçada condenação da Igreja daqueles que

reparação das malfeitorias a quem delas se queixasse (que devia ser a segunda preocupação dos testamenteiros, logo após o tratamento do cadáver), patente nos testamentos portugueses da centúria de Trezentos, é também reveladora daquela mesma mentalidade.

A partir do século XII, a intensificação da *consciência de si* – um conceito central ao Cristianismo e que esta religião explora com um sentido moral e metafísico, dotando cada sujeito de uma alma própria e irrepetível e de uma responsabilidade pessoal sobre o destino da mesma – é indissociável de um fenómeno sócio-artístico como é o do jacente, expandido pelo Ocidente a partir de França, onde se configura na segunda metade do século XI¹⁷⁹. Não esqueçamos em momento nenhum, contudo, que a noção de indivíduo a que nos referimos para um contexto mental da medievalidade não é a mesma que hoje detemos. Do mesmo modo que a separação entre aspiração religiosa e projecção no mundo terrestre não é passível de adquirir uma resolução satisfatória ou sequer um valor instrumental quando procuramos avaliar a vocação por detrás de certos comportamentos de âmbito religioso, não podemos distinguir a consciência individual e íntima do indivíduo, na sua singularidade e solidão, da relação (em certa medida, de anulamento daquela) que o mesmo sente e procura ter com Deus; nem a defesa por parte da Igreja de uma singularidade de todas as almas cristãs, da união que veicula entre todas, por outro lado, na sua semelhança com Deus (o que reforça a sua pertença a uma mesma unidade e o papel, para a sua manutenção, do corpo eclesial). De resto, a própria demonstração de integração do indivíduo num grupo ou comunidade (social e religiosa)

morriam intestados. A este propósito, veja-se Maria Ângela Beirante – Para a História da Morte em Portugal (Sécs. XII-XIV). *Estudos de História de Portugal*. Vol. 1 (séc. X-XV). Lisboa: Editorial Estampa, 1982, pp. 359-383. Neste artigo, a historiadora analisa as formas de relacionamento com e de preparação da morte no Portugal da baixa Idade Média, estudadas para o período que vai dos primeiros anos do séc. XII aos últimos do séc. XIV e tendo como principais fontes os testamentos e as doações *pro anima*, feitos em proveito de várias instituições religiosas portuguesas.

¹⁷⁹ Em meados do séc. XII, o fenómeno consolida-se com o conjunto de Saint-Germain-des-Prés, em Paris, de cerca de 1150, numa série de túmulo que até 1656 marcavam os enterramentos de Childebert I, Ultrogothe, Chilpéric I, Frédégonde, Clothair II, Bertrude, Childéric II, Bilihilde e Dagobert, membros da dinastia merovíngia. De cerca de 1140 deveriam datar duas figuras de pedra representando, entronizados, dois reis carolíngios – Louis IV e Lothair –, compostas para Saint-Remi (Reims) e conhecidas por gravuras de Montfaucon e fragmentos. Seria preciso aguardar, como dissemos, pela década de 80 da mesma centúria para que o jacente começasse a ser executado logo após a morte do indivíduo e a ganhar um relevo plástico proporcionado pela elevação em altura da arca, tendo como primeiro exemplo o de Luís VII, mandado fazer pela viúva Adèle de Champagne, em Barbeaux. Momento fundamental na expansão desta prática artística no âmbito funerário da realeza foi, naturalmente, a magna encomenda de Louis IX do conjunto de jacentes régios para Saint-Denis (1260-70) de que atrás já falámos.

revela ser um aspecto central de obediência a um ideal de vida cristão – como à frente discutiremos.

O jacente, na sua irresolúvel ambiguidade, oscilando entre a representação terrena e a espiritual do indivíduo, entre a horizontalidade do cadáver em seu ataúde (com almofada sob a cabeça) e o hieratismo vertical de quem se sustenta de pé (porque dificilmente o escultor cede ao cair do vestuário sobre a tampa), concretiza de forma eloquente as dinâmicas da complexa relação que a alma e a materialidade mantêm na definição da pessoa humana. Ainda para mais, tratando-se de uma iconografia indissociável desse momento culminante da mesma articulação qual é o da Ressurreição. Também neste ponto o modelo iconográfico concretizado no jacente parece ser de uma coerência total com a concepção dominante no discurso eclesiástico. Na tradição cristã impera, efectivamente, uma aceitação da plena materialidade dos corpos ressuscitados, o que, em última análise, corrobora a validade e o sentido da própria configuração do jacente em contexto tumular. Jérôme Baschet refere-se mesmo a uma obsessão quase maníaca dos cristãos com a integridade dos corpos na Ressurreição¹⁸⁰ – e que leva um teólogo tão sério quanto Santo Agostinho a ponderar a reunião, depois da morte, de toda a matéria das unhas e cabelos cortados ao longo da vida no *íntegro* corpo ressuscitado. Este corpo conservado depois da morte não é já, contudo, o corpo da vivência terrena, mas uma síntese, não isenta de contradição, entre a matéria já experimentada e as propriedades exclusivas da alma, nomeadamente a imortalidade e impassibilidade, a liberdade, a agilidade e a *voluptas*, esta última relacionada com o exercício dos cinco sentidos na felicidade paradisíaca (e polémica

¹⁸⁰ Jérôme Baschet - Âme et corps dans l'Occident médiéval: une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme. *Archives de sciences sociales des religions* [Em linha]. 112 (Outubro-Dezembro 2000), pp. 1-24 (em papel pp. 5-30). O literalismo e a insistência nos aspectos materiais que a discussão teológica em torno da Ressurreição conheceu nos séculos centrais do período medievo – Pedro Lombardo e Hugo de Saint-Victor são dois bons exemplos deste interesse pela materialidade no processo ressurrecional – trouxeram para o debate interrogações controversas e soluções que chocam a sensibilidade contemporânea, como é o caso dos problemas ligados à digestão nos corpos ressuscitados ou ao canibalismo. Abstraindo os tópicos mais polémicos e repulsivos desta reflexão é possível detectar, no entanto, algumas questões perenes e de maior pertinência (aos nossos olhos). Efectivamente, como bem sublinha Caroline Walker Bynum, a doutrina da Ressurreição do corpo envolve uma reflexão de fundo sobre sobrevivência e identidade, que é fundamental a todo o pensamento filosófico. Ainda assim, não poderemos entender verdadeiramente as teorias medievais e a sua relevância para a teologia moderna, se as despojarmos por completo dos seus aspectos materialistas. V. Caroline Walker Bynum – Material Continuity, Personal Survival, and the Resurrection of the Body: a Scholastic Discussion in Its Medieval and Modern Contexts. *History of Religions*. Vol. 30. No. 1. The Body (Aug. 1990). Chicago: The University of Chicago Press, pp. 51-85.

entre o clero). O corpo glorioso oferece-se, por isso, como um corpo completo, embora assexuado e não-alimentício.

União hierárquica (porque a alma domina o corpo) e união dinâmica (porque, por essa submissão, o corpo eleva-se, torna-se conforme com a alma e partilha com ela qualidades extraordinárias) constituem, assim, os dois princípios definidores da relação que entre o corpo e a alma se estabelece aquando da Ressurreição¹⁸¹. Em última análise, a união de todas as almas eleitas a Deus, de semelhança com ele recuperada, e a partilha de uma mesma comunidade por todos os corpos gloriosos, assimilados em recompensa à própria essência divina, faz pensar numa quase divinização do Homem bem-aventurado – que justifica a presença dos seus restos mortais no interior do espaço sagrado (e na proximidade crescente do altar) e a semelhança (quicá em parte consciente) que o jacente manifesta com a representação contemporânea da santidade. Enquadrados superiormente por baldaquinos (nalguns casos), por vezes apoiando os pés numa mísula, enchendo-se de atributos, cumprindo gestos de vida, e sem abdicarem da absoluta verticalidade, os jacentes medievais trazem-nos à memória e confundem-se nela com as tantas imagens de santos e figuras bíblicas que preenchem portais e outros programas decorativos no Gótico arquitectural. No caso especificamente português, perante a global (quase absoluta) ausência de estátuas-coluna ou de outras figuras do mesmo tipo em programas arquitectónicos, é quase como se os jacentes colmatassem os tantos espaços vazios e nichos deixados em branco nalguns dos mais nobres lugares da arquitectura.

Esta reflexão sobre o modo como é concebida a relação entre o corpo e a alma na definição medieval da pessoa humana – e sobre qual o peso e a carga de positividade que cabe a cada um e o papel que desempenha depois da morte física – parece ser, de resto, particularmente pertinente quando o tema que tratamos se situa justamente ao

¹⁸¹ Estes são também, na verdade, como bem observa Jérôme Baschet, os princípios fundamentais de estruturação da sociedade feudal e de fundamentação do papel de ordenação desempenhado pela instituição eclesiástica: a sociedade no seu conjunto depende, como garante da salvação, da sujeição à sua componente espiritual, portanto, de um clero que a orienta e que está privilegiadamente ligado a essa dimensão pelo corte com a carne que radica na sua opção existencial. V. Jérôme Baschet – *Âme et corps dans l'Occident médiéval. Ob. Cit.*, p.14. Mas também, para que o corpo glorioso funcione como modelo social, é preciso sublinhar a importância, para lá de uma forte hierarquização, da união entre todos os seus elementos. A prova de que estas estruturas mentais estão intimamente ligadas é dada pelas rejeições heréticas que, entre os sécs. XI e XIII, ameaçam a Igreja, nomeadamente aquelas que são produzidas no seio do catarismo.

nível da distinção entre a componente masculina e a feminina da sociedade, cada uma, como sabemos e já dissemos, tendencialmente identificada com uma daquelas dimensões, identificação que está na base da própria definição dos seus papéis e características, portanto, da conceptualização *género* enquanto tal. Apesar de várias vezes retomada, nomeadamente a propósito da exegese do Pecado Original, a articulação das dualidades homem/mulher e alma/corpo não é, contudo, tão omnipresente no discurso medieval como poderíamos pensar – nem, sobretudo, tão carregada de misoginia como esperaríamos. Senão vejamos. É sobretudo a propósito do estatuto de ambos os sexos, nomeadamente no comentário ao *Génese*, que a questão se oferece ao debate e que a associação ao binómio corpo/alma é feita como referente máximo das dinâmicas, simultaneamente, de igualdade e de comando (do masculino sobre o feminino, naturalmente) que devem caracterizar as relações no seio da humanidade ideal do Éden. Na ausência de uma verdadeira reflexão sobre o que distingue homem e mulher na relação que neles se estabelece entre o corpo e a alma, os pensadores medievais procuram fundamentalmente suavizar a visão demasiado negativa para a mulher que pode decorrer das palavras de S. Paulo que, na Primeira Epístola aos Coríntios (I Cor 11, 2-15) afirma que o homem e a mulher não correspondem na mesma medida à imagem de Deus. Estas considerações paulinas ecoam na concepção sobre a idiossincrasia religiosa da mulher que se estabelece nos primeiros séculos cristãos, mas, sobretudo a partir de Santo Agostinho, cujo pensamento os escolásticos do século XIII reforçarão, são combinadas com outras posições mais equilibradas. Daqui decorre a ideia, dominante na doutrina medieval, de uma participação equitativamente partilhada entre o homem e a mulher na dignidade da espécie humana, fundada sobre a defesa de uma presença, em ambos, de uma alma racional, igualmente criada por Deus e que, portanto, os liga, aos dois, ao plano da espiritualidade. A este nível intelectual – considera Santo Agostinho e os muitos que nele se baseiam – ambos estão em pé de igualdade. Contudo – e é aqui que reentram as perspectivas de S. Paulo –, não deixa de se entender que aquela dignidade e semelhança com Deus tendem a ser desafiadas sobretudo entre as mulheres, dada a sua propensão para as coisas terrestres e materiais. Esta tendência coloca-as, assim, num estado de ambivalência que pode conduzir às considerações mais depreciativas para com o sexo feminino, sem que, contudo, aquela

igualdade fundamental dos sexos, quanto à sua origem espiritual, seja necessariamente negada¹⁸².

A afirmação da complementaridade entre os sexos, da sua unidade substancial tenderá a ser reforçada à medida que se consolida a dinâmica de revalorização do matrimónio na sociedade cristã, elevado à categoria de sacramento no século XII, como vimos. Os escritos de Santo Agostinho, de novo, significam importantes instrumentos neste sentido, ao encontrarem na criação de Eva a partir de Adão o sinal da força do laço que os une (homem e mulher) e o fundamento ideológico para as características que devem pautar o mesmo. Com efeito, a defesa de uma igualdade dos sexos a nível espiritual (portanto, da alma que ambos possuem) não invalida uma aparentemente natural subordinação física, que resulta do facto de a mulher ter sido criada *a partir* do homem. A interpretação literal deste acto constitui, por isso, a premissa fundadora da relação hierárquica que entre o macho e a fêmea deve estabelecer-se. Apenas no corpo, contudo, existe uma desigualdade no que se refere à origem divina, nessa parte inferior do ser humano criado por Deus. E essa ‘derivação’ faz-se a partir da costela, não dos pés nem da cabeça, subtiliza que, à partida, poderia até criar uma imagem de associação horizontal.

Mais ainda do que a humanidade do Éden, a humanidade gloriosa, ressuscitada depois da morte terrena, deve ignorar qualquer distinção de ordem sexual: este é o pensamento dos primeiros teorizadores cristãos. Também nesta matéria, contudo, Santo Agostinho introduz um elemento de inovação duradoura, com a sua proposta de interpretação material da Ressurreição final. Segundo ele, como atrás dizíamos, o corpo glorioso não se converte em espírito puro; ele tem materialidade, o que abre espaço à ideia de que os sexos possam ressuscitar nas suas diferenças. Ainda que, como convém,

¹⁸² Parece-nos muito interessante o contraponto a esta leitura que é feito por Kari Børresen, que, na sua perspectiva verdadeiramente feminina, defende que concepções como as de Santo Agostinho não deixam de fazer parte de uma filosofia androcrista (embora dualista, não monista como a de pensadores anteriores, entre os quais S. Paulo e S. Jerónimo). Argumenta que a participação da mulher na dignidade divina não se faz, mesmo na perspectiva agostiniana, pelo reconhecimento das suas especificidades mas, pelo contrário, mediante uma anulação do *género*. V. Kari Børresen – *From patristics to matristics. Selected articles on christian gender models*. Roma: Herder, 2002, pp. 3-32. A posição de Børresen é de veras pertinente, mas tem de levar-nos mais longe, na medida em que, como bem observa Jérôme Baschet, pode igualmente aplicar-se ao homem, pois não é enquanto macho (*vir*) que ele é entendido como imagem de Deus, mas apenas na sua componente isenta de masculinidade. V. Jérôme Baschet – *Distinction des sexes et dualité de la personne dans les conceptions anthropologiques de l’Occident médiéval. Ce que le genre fait aux personnes*. Dir. Irène Théry e Pascale Bonnemère. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2008, p. 184. No limite, estamos diante da base ideológica mais profunda possível para a defesa de uma absoluta igualdade entre os seres, independente de qualquer divisão, seja de que tipo for, sexual ou outra.

o exercício da sexualidade esteja absolutamente vedado neste plano espiritual. Ao longo da Idade Média, com raras excepções, os teólogos não farão mais do que retomar as concepções agostinianas sobre os corpos gloriosos dos eleitos. A reafirmação destas posições ideológicas é particularmente marcada ao longo dos séculos XII e XIII, face às heresias dualistas que negavam a Ressurreição dos corpos, ao mesmo tempo que atacavam os fundamentos da instituição eclesial e do poder sacerdotal. Por oposição a qualquer forma de dualismo, envereda-se pela concepção de uma relação dinâmica, unitária e hierarquizada no que respeita aos dois binómios presentemente em questão – homem/mulher; alma/corpo – incluindo-os num esquema que é, afinal, sempre ternário, na medida em que todos se submetem a Deus, Aquele que, em última instância, lhes dá sentido, valor e igualdade.

Uma vez que os teólogos medievais tenderam, assim, a privilegiar uma participação igualitária dos sexos na graça divina, na concepção da alma de que se dotam e, portanto, na verosimilhança com Deus (dada pela alma, não pelo corpo), poder-se-ia pensar numa indistinção de *géneros* no que toca à representação do Além e, concretamente, do Paraíso celeste. Não esqueçamos, contudo, que segundo as teorias agostinianas, constantemente retomadas, a alma, apesar de ser não corporal, é dotada de uma “*similitudo corporis*” – o que tende a traduzir-se numa figuração da mesma sob a aparência de um corpo sexuado, sem que isso abale necessariamente o facto de ser concebida, na sua essência, como independente de qualquer distinção de *género*. Este é nada mais do que o reflexo visível do assumir que a distinção entre os sexos, encarada, também com base em Santo Agostinho, como o resultado de uma vontade do Criador, portanto, como algo positivo e *natural*, tem o seu lugar, embora de maneira necessariamente diversa da terrena, no plano celeste.

Ao reflectir sobre o impacto que teve a distinção entre os dois sexos sobre as representações medievais (mentais e físicas) do Além – e buscando, por esta via, aprofundar o conhecimento da importância que é dada e das características que assume essa distinção na antropologia cristã medieval – Jérôme Baschet chega à conclusão (interessantíssima, quanto a nós) que a transformação progressiva verificada no sistema de representações (dos séculos XII-XIII para os séculos XIV-XV) e que se traduziu numa repartição mais equilibrada dos dois sexos pelos lugares positivos do Além (por vezes dando até vantagem às mulheres) reflecte, mais do que uma efectiva reabilitação do feminino ou uma *efeminização* do Cristianismo – entendido como tal por

investigadores como Caroline Walker Bynum¹⁸³ –, uma impositiva “*positivização*” da distinção entre os dois gêneros no pensamento medievo. Uma “*positivização*” necessária a uma instituição (a Igreja) em luta contra as heresias maniqueístas e sustentada sobre uma capacidade (necessidade) para espiritualizar o corporal e o transformar em algo positivo, que tem que ter por base uma possibilidade de articulação entre as duas dimensões, da vida e do Homem, a espiritual e a terrena (material)¹⁸⁴.

O túmulo (no seu sentido mais amplo) participa, portanto, de um processo fundamental à própria existência (e justificação) da instituição eclesial e que na hora da morte adquire certamente uma premência e uma força particulares entre o laicado: precisamente aquele mesmo processo de espiritualização dos bens, aquele que permite converter valores terrenos (as riquezas mas também as relações humanas) em ganhos de ordem espiritual, reforçando o caminho para a salvação; aquele que permite, conseqüentemente, a conversão da materialidade em algo positivo, usado a favor da expressão da fé e do fortalecimento da presença (mesmo física) dos leigos na Igreja (através da igreja).

A “espiritualização do corporal” constitui uma noção fundadora para se compreender os processos que rodeiam o episódio da morte e o modo como é concebido na medievalidade – e aquela “positivização” da matéria o conceito central para se perceber a relação directamente proporcional que é estabelecida entre a riqueza de um indivíduo e a obrigação moral do mesmo quanto à eloquência (extensão cerimonial) do processo com que prepara a morte e o seu desaparecimento.

O núcleo central deste processo era, naturalmente, a oração (antes de mais na Eucaristia, mas também em todos os rituais que progressivamente se foram associando à liturgia dos defuntos), para a qual se convocava a presença dos vivos – que, por meio desses rituais, intercediam pela remissão dos pecados daquele e de outros mortos, que com isso ganhavam virtuosismo e a simpatia de Deus (a caridade sendo uma expressão

¹⁸³ Veja-se a crítica a este postulado de Caroline Walker Bynum em: Jérôme Baschet – *Distinction des sexes et dualité de la personne dans les conceptions anthropologiques de l’Occident médiéval*. *Ob. Cit.*, p. 194.

¹⁸⁴ *Ibidem*, pp. 194-195.

do amor a Deus)¹⁸⁵ – e os membros já falecidos da comunidade cristã – numa troca de “dons” que é uma das características definidoras desta dinâmica inter-relacional.

Longe de constituir uma marca de ‘individualismo progressista’ (um conceito hoje devidamente questionado para analisar a religiosidade tardo-medieval¹⁸⁶), o sepulcro e conjunto de práticas que o rodeiam e que influem directamente na sua concepção, deve ser recolocado no âmago de uma rede de relações humanas e espirituais, de obrigação e de intercessão, (quase sempre) de fortalecimento das dinâmicas linhagísticas e familiares e de prolongamento – não de quebra – de uma concepção comunitária dos valores da oração e da inserção do indivíduo no corpo eclesial.

Servir de suporte material e destino último das práticas de intercessão (colectivas, como vimos), explica, em grande medida, a razão de existir do fenómeno tumular e, num aparente paradoxo, a insistência progressiva na lembrança individual concreta¹⁸⁷.

Mais do que uma ponderação efectiva e esclarecida sobre os actos individuais, o sepulcro reflectirá uma confiança na intercessão (o que nos parece particularmente evidente nas escolhas iconográficas da tumulária portuguesa), transformando-se em elemento de coesão social e transpondo nas imagens de santos escolhidas, e nas cenas narradas, a crença no carácter “magicamente securitário” da sua presença, tendo em vista a salvação¹⁸⁸. Daí a repetição de fórmulas, através das quais não deixam de se expressar individualidades e personalidades¹⁸⁹.

¹⁸⁵ O desrespeito pelas vontades do morto contava-se entre as faltas graves; pelo contrário, a sua satisfação constituía um dever moral, afectivo, religioso e social.

¹⁸⁶ Para uma síntese e actualização desta discussão veja-se: Maria de Lurdes Rosa – Sagrado, devoções e religiosidade. *História da Vida Privada em Portugal*. Dir. José Mattoso. Vol. I – A Idade Média. Coord. Bernardo Vasconcelos e Sousa. Círculo de Leitores e Temas e Debates, Set. 2010, pp. 376-401.

¹⁸⁷ Pelo contrário, a ausência desta crença explicará o desinteresse pelo registo da memória individual nos sepulcros durante o período da Alta Idade Média.

¹⁸⁸ Maria de Lurdes Rosa, acompanhando outros historiadores contemporâneos, chama a atenção para o carácter fortemente pragmático que marca a relação dos leigos com a religião, presente que em todos os actos e momentos das suas vidas. V. Maria de Lurdes Rosa – Sagrado, devoções e religiosidade. *Ob. Cit.*, p. 384.

¹⁸⁹ A variedade das devoções e a multiplicação das práticas associadas ao culto da morte possibilitavam múltiplas combinações e, assim, uma capacidade significativa dos leigos para individualizarem a sua piedade no seio de uma espiritualidade partilhada e perfeitamente ortodoxa.

O problema da Ressurreição e da salvação da alma é, por isso, inquestionavelmente central para a compreensão das características e da evolução do fenómeno tumular, embora não esgote em si as dinâmicas de funcionalidade do mesmo, nem as aspirações do encomendante nele plasmadas. Se assim fosse, dificilmente explicaríamos a existência desses *moimentos* em período anterior à difusão da crença no Purgatório (portanto, da fé no poder das intercessões levadas a cabo nos momentos subsequentes à morte). Nestes casos, e continuando pelos de época posterior, a preservação da memória constitui um (ou o) aspecto vital, uma função na qual os epitáfios começam por desempenhar a função principal¹⁹⁰ e que não deixa de estar, como dissemos, profundamente impregnada pelos valores espirituais. Esta é, assim, uma dupla condição e necessidade (as duas dimensões encontrando-se solidamente interligadas) que é preciso ter presente no estudo do monumento funerário medieval – do mesmo modo que devemos articular os mesmos dois aspectos no entendimento da função retratística que o jacente concretiza.

Vale a pena reflectir sobre a aplicação de um conceito como este a um domínio de análise como o nosso e ao período de que estamos a falar.

Para tal, teremos que começar por fazer, desde logo, abstracção dos contornos contemporâneos que damos ao conceito de “retrato”, bem diversos dos do retrato na medievalidade, para primeiramente reconhecermos a dupla natureza deste último, tal como concretizado no âmbito tumular: a “natureza social”, onde se deverá incluir a importância, na sua definição, do despertar de uma consciência nobiliárquica que se fundamenta no conceito de linhagem e na criação de sinais de reconhecimento e de pertença à mesma; a “natureza religiosa”, no contexto da qual importará ter em conta as expectativas de salvação e Ressurreição vigentes no período em causa – portanto, procurar o suporte espiritual do discurso que o jacente constrói e que, no limite, diz muito da condição humana e da relação que individualmente cada um estabelece com o sagrado.

¹⁹⁰ O primeiro epitáfio medieval português data de 982 e corresponde ao epitáfio de Ero (Montemor-o-Velho). O verdadeiro regresso do epitáfio, depois de um período de perda de interesse pela personalização dos sepulcros e a identificação do defunto na sociedade hispano-visigótica, ocorre ao longo do século XII (entre 1151 e 1200) e dá conta de uma crença no poder de intercessão pela alma (julgada individualmente) e da incerteza da salvação (que acompanha o processo de dramatização da morte levado a cabo pela Igreja como forma de dominação). A partir de 1282, as inscrições funerárias passam a representar regularmente entre 50% e 60% do total de epígrafes conhecidas. Estes dados baseiam-se no estudo de Mário Jorge Barroca – *Memórias. Ob. Cit.*, pp. 437-438.

Depois de devidamente sublinhada e trazida para o debate a primeira dimensão da retratística que o jacente corporiza, tantas vezes negligenciada em prol de uma visão exclusivamente escatológica do mesmo¹⁹¹, estamos agora em posição de afirmar que a questão vai mesmo para além do esclarecimento da noção de *retrato social* e da observação do contraste existente entre a atitude pró-activa do jacente e a passividade esperada de um defunto. O problema nestas duas áreas de reflexão está também nas interpretações dadas às características do jacente e no grau de religiosidade e de laicismo que a elas podemos reconhecer. Importa, por isso, forçar um pouco mais os limites sistematicamente impostos à noção de “retrato”, demasiado carregada pelo peso de uma herança de realismo que é, em grande medida, da modernidade (embora forjando-se, desde logo a partir do séc. XIV, nalguns países que não incluem, no que se refere ao âmbito tumular, Portugal) e procurar deslindar a dimensão de individualidade – e o tipo de consciência de si mesmo – que pode conter uma representação inteiramente codificada ou fiel a códigos sociais pré-estabelecidos¹⁹².

Ausência de verosimilhança não significa, de facto, desinteresse pela identificação clara do indivíduo representado. Pelo contrário, no “retrato” medieval, o assinalar da *individualidade* está bem presente e é conseguido por via de recursos iconográficos que tornavam, no contexto original em que foram concebidos, o reconhecimento da pessoa representada ainda mais inequívoco do que qualquer aproximação física, cuja eficácia dependeria já da habilidade do artista e/ou da duração da memória do fâcies da personagem. Os recursos de que falamos são, concretamente, no que respeita à arte tumular, os atributos, a heráldica, e, quando presente, o texto patente nas inscrições. De resto, aquela mesma noção de pertença a um grupo, e de ostentação de uma conformidade com esse grupo, funciona, neste contexto

¹⁹¹ Esta abordagem inovadora e estimulante começou por ser feita, em Portugal, por José Custódio Vieira da Silva que, realizando Provas de Agregação na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, no ano de 2005, abordou ponto por ponto alguns dos principais problemas e complexos da tumulária medieval portuguesa, buscando as alternativas abertas pelo ultrapassar de um discurso centrado na morte. V. José Custódio Vieira da Silva – *Memória e Imagem, Reflexões sobre Escultura Tumular Portuguesa (séculos XIII e XIV)*. Ob. Cit., pp. 47-81.

¹⁹² A tridimensionalidade da prática escultórica e a ilusória escala natural do jacente tornam seguramente ainda mais pertinente, presente e desafiadora esta reflexão em torno da veracidade do “retrato” – tendo chegado a dar azo a afirmações como a das proporções colossais de determinada personagem histórica (como o conde de Barcelos, D. Pedro) ou a da origem insular de um alto pescoço inglês como o de D. Filipa de Lencastre. Esses mesmos exemplares, tão fisicamente *impositivos*, podem ser vistos, por outro lado, como o testemunho inequívoco da importância da materialidade (mesmo para além da Ressurreição ou num puro plano de divindade) na concepção que no Ocidente cristão imperou sobre a pessoa humana e prova da relação dominantemente despudorada com a representação do que é sobrenatural.

representativo da medievalidade, não como via de apagamento da pessoa individual, mas como forma de definição de parte fundamental de si mesma e de exaltação daquela que é considerada a mais importante (aos olhos de Deus) e mais sublime característica de definição do indivíduo que vive em sociedade e actua como membro de uma comunidade cristã. Desempenhar correctamente a função social para a qual o mesmo se encontra destinado é entendido, neste contexto, como expressão de um comportamento religioso, de conformidade com os desígnios divinos. Através do vestuário e dos atributos codificados, expressam-se, deste modo, não apenas essa noção de pertença e de encaixe social, como a honra inerente à conformidade com os princípios da linhagem e, assim, a prática de virtudes que contribuem para que o indivíduo alcance a salvação¹⁹³.

Assim se entende que embora a identificação de um indivíduo se ofereça, efectivamente, como principal função do “retrato”, esta não seja a única. De facto, o “retrato” põe em cena um indivíduo para o constituir como “pessoa”, na sua complexa realidade¹⁹⁴. Por este motivo, é preciso termos presente que as duas noções – “retrato” e “pessoa” – são efectivamente indissociáveis e que as características da primeira dependem do modo como a segunda evolui.

Num primeiro momento, contudo, a importância atribuída à corporalidade parece fazer-se ainda num sentido eminentemente abstracto, entendendo o corpo como matéria, e não necessariamente como um conjunto de dados fisionómicos e individuais. Jean Wirth sublinha, contudo, como o interesse crescente pela semelhança física do jacente com o inumado, verificado ao longo do séc. XIV e aprofundando-se pelo seguinte, nos pode fazer concluir que, no caminhar para o final da Idade Média, as características físicas de um indivíduo começam a ser entendidas como parte da construção (e, portanto, da identificação) da “pessoa”¹⁹⁵.

¹⁹³ No momento em que o naturalismo ganha terreno e até um certo *realismo* começa a ser valorizado não é, por isso, de uma maior grau de *individualismo* que devemos falar – pois esta é uma noção que, sempre articulada com o conceito de “comunidade”, é indispensável à compreensão do jacente, desde a sua origem –, mas antes de um seu entendimento e configuração segundo novos valores estéticos, quais aqueles que imperarão em definitivo na modernidade artística.

¹⁹⁴ E é, ainda hoje, por esta razão que não é a mesma coisa sermos fotografados em fato de treino ou com fato e gravata e que o nu pode ser entendido como a forma última de assimilar completamente a pessoa ao indivíduo, divinizando-a, mais ou menos, à maneira antiga.

¹⁹⁵ Jean Wirth – *L'image à l'époque gothique (1140-1280)*. Ob. Cit.

Em Portugal, contudo, o tipo de “retrato” que na maioria dos túmulos analisados se concretiza comporta, para além do peso do respectivo enquadramento social – e referimo-nos à importância da exibição da pertença a uma linhagem e a um determinado grupo social, mas também às implicações religiosas que já lhe reconhecemos –, uma fortíssima marca de idealização. O retrato patenteado nos jacentes que aqui estudamos e que domina na tumulária portuguesa pelo menos até ao séc. XV, corresponde, na verdade, do ponto de vista fisionómico e mesmo corporal, em grande medida, a uma representação idealizada do defunto. Podemos desenvolver um raciocínio estimulante e associar esta idiossincrasia do “retrato” tumular luso, tendo em conta o contexto espiritual/escatológico em que o mesmo se integra nestes casos, à noção de um corpo “aperfeiçoado” tal como ele se oferece no pós-Ressurreição – momento em que se “imprime”¹⁹⁶, na matéria que é o corpo, final e verdadeiramente a imagem renovada da perfeição de Deus, perdida após a Queda e recuperada pelos justos depois da morte, o que os torna semelhantes aos santos e a Cristo. Queremos com isto dizer que, mesmo que para alguns casos, sobretudo a partir do séc. XV, seja ponderável a interrogação sobre um certo grau de verosimilhança, o sentimento geral que nos fica da observação dos jacentes femininos portugueses da centúria de Trezentos é a de que os mesmos correspondem a uma espécie de idade não identificada e, sobretudo, a um indiscutível estado de integridade física que, em muitas situações, não se coaduna nem com a idade nem com o aspecto que aquelas personagens históricas deveriam ter apresentado no momento da sua morte. Não se trata, portanto, de projectar no exterior da tampa, como em espelho, o corpo mortal e perecível que sob ela se guarda, nem por isso de cristalizar o instante da morte na sua vivência terrena; antes, pelo contrário, a incorruptibilidade do corpo, reservada aos santos e virtuosos – uma realidade que a introdução da prática das *máscaras funerárias*, noutros contextos nacionais, como o italiano, o francês ou o

¹⁹⁶ A partir do final do século XI, a metáfora do selo e da semelhança “imprimida”, usada com frequência num discurso de reflexão teológica para explicar a articulação entre o ser interior e o exterior do indivíduo – tal como o selo se compunha de um retrato e de uma inscrição com o nome – e a conformidade do indivíduo com o grupo social a que pertence – os selos correspondendo a retratos categorizados, replicáveis a partir de uma matriz –, acompanha a difusão do uso deste recurso entre os homens livres. Como Michel Pastoureau demonstrou, o selo tornar-se-ia o signo primeiro de identificação pessoal, funcionando como uma extensão ou um representante da pessoa nas transacções legais e financeiras – ao ponto de o selo ser enterrado com a própria pessoa que representava para evitar falsas representações da mesma. V. Michel Pastoureau – *Les sceaux et la fonction sociale des images. L'image. Fonctions et usages de l'image dans l'Occident Médiéval*. Ed. J. Baschet, J.-C. Schmitt. Paris: Le Léopard d'or, 1996, pp. 275-308.

inglês, alterará significativamente¹⁹⁷. Trata-se, sim, como vimos insistentemente defendendo, de uma imagem ideal de eternidade e bem-aventurança que, na arte como na mente medieva, se confunde, com naturalidade e sem preconceitos, com a própria imagem terrena da plenitude do ser humano, no pleno exercício das suas prerrogativas mundanas, e da felicidade tal como aqui, na terra, é por ele concebida. Domina, assim, em contexto português, a representação de uma mulher jovem (diríamos hoje)¹⁹⁸, na maturidade do seu ciclo biológico (tal como entendido no seu contexto de origem), dotada de uma genérica e abstracta formosura – reflexo das suas qualidades intrínsecas e virtudes interiores –, consciente da sua idiossincrasia e assumida intérprete das suas especificidades, que mais têm a ver com o *género* e, sobretudo, com a classe a que pertence, do que com a fase da vida em que faleceu¹⁹⁹. Este último aspecto é-nos revelado pelos exemplos de infantas mortas antes de atingirem a idade adulta (Coimbra e Lisboa), cuja inferioridade etária apenas perpassa na menor dimensão dos respectivos túmulos e no vislumbre dos cabelos nos jacentes, assim como no colo a descoberto, em

¹⁹⁷ Na Península Ibérica tarda a assimilar-se o interesse por uma representação fiel da face autêntica dos monarcas e o primeiro domínio em que a mesma se verifica parece ser precisamente o tumular, logo seguido pela pintura e pela iluminura. Em Castela, só com os Reis Católicos, a representação verosimilhante dos monarcas se impõe verdadeiramente, e mesmo então combinando-se com figurações inteiramente idealizadas, como o são as do próprio sepulcro dos reis, realizadas depois da morte dos mesmos. A este propósito, veja-se: Joaquín Yarza Luaces – *Imágenes reales hispanas en el fin de la Edad Media. 23 Semana de Estudios Medievales*. Poderes públicos en la Europa Medieval: Principados, Reinos y Coronas. Estella: 22-26 julio 1996, pp. 441-500. Em Portugal é porventura para o reinado de D. João I que a questão primeiramente se coloca. Talvez se trate, de qualquer modo, mais de um incremento de *naturalismo* (ainda assim idealizado), do que propriamente de um rigor *realista*, fiel aos traços fisionómicos concretos dos monarcas. Precisaríamos de outras fontes iconográficas – e mesmo assim, continuaria a colocar-se provavelmente o problema da determinação da matriz e da influência mútua de modelos. É interessante, a este respeito, a interpretação de Thomas Dale acerca da idealização da imagem dos reis: “...the individual ruler’s mortal body is transcended by his ideal image which suggests, in turn, the ongoing life of the institution” (Thomas Dale – *The portrait as imprinted image and the concept of the individual in the romanesque period. Le portrait: la représentation de l’individu*. Coord. A. P. Bagliani, J.-M. Spieser e J. Wirth. Firenze: Sismel-Edizioni del Galuzzo, 2007, p. 100).

¹⁹⁸ Tal como os efeitos físicos da morte sobre o corpo humano, também os efeitos do envelhecimento estão genericamente ausentes na configuração dos jacentes trecentistas portugueses – e mesmo ao longo do século XV, para a generalidade dos casos. De facto, no contexto medieval, particularmente entre as mulheres, dificilmente se entende a representação de uma idade avançada como reflexo de um estatuto mais nobre ou de um qualquer incremento de poder – enquanto no caso dos homens, alguns traços de certa maturidade, como a barba, tendem, a partir do séc. XII e a exemplo da própria evolução iconográfica cristológica, a constituir sinais da sua dignidade senhorial. “*Certes, l’assimilation de la vieillesse à la laideur et de la laideur au vice, particulièrement dans le cas des femmes, est un phénomène assez générale qui n’exige pas la lecture d’Aristote. On note toutefois la systématisation de cet amalgame dans la littérature du XIII^e siècle, tout particulièrement dans Le Roman de la Rose. (...) La beauté morale des saints se traduit désormais par la beauté de la jeunesse*” (Jean Wirth - *L’image à l’époque gothique (1140-1280)*. Ob. Cit., p. 163).

¹⁹⁹ Este é, de resto, um dos aspectos que diferencia o epitáfio medieval do paleocristão: mesmo quando regista os elementos cronológicos (o ano, por vezes o mês e o dia do óbito), nunca indica a idade da pessoa. V. Mário Jorge Barroca – *Memórias*. Ob. Cit., pp. 438-439.

tudo o resto émulos dos retratos das casadas e mesmo das viúvas, falecidas em estágios bem diversos das suas vidas e da sua realização enquanto mulheres – muitas delas tendo já cumprido, de resto, os deveres da maternidade, função primordial da existência feminina que não encontra curiosamente tradução visual na generalidade dos programas tumulares; portanto, sem constituir aparentemente, nestes casos, uma virtude entendida como determinante na garantia da salvação²⁰⁰. Se para o universo tumular masculino, a idade “ideal” de representação (portanto de apresentação de si mesmo, na sua dignidade máxima) parece genericamente corresponder à fase de plenitude que é, por norma, identificada nos esquemas relativos às *idades do homem* com a meia idade (a “inventus”, como lhe chama Santo Isidoro de Sevilha, decorrida entre os meados dos 20 e os meados dos 40), o que, por outra parte os situa na proximidade dos 33 anos cristológicos – tomados por alguns teólogos que interpretam à letra as palavras de S. Paulo aos Efésios, como a idade que assume o corpo ressuscitado –, será legítimo questionar-nos, tendo em conta o carácter não inclusivo do sexo feminino de grande parte dessa reflexão medievla sobre o ciclo da vida, qual a idade “perfeita” entre as mulheres – consequentemente, qual o aspecto que o corpo e o rosto femininos deverão assumir no pós-Ressurreição²⁰¹. Na verdade, nem os autores medievais, nem os seus comentadores se debruçaram sobre esta “variação”. Seria por, para eles, ela não existir? Decerto que não. Pelo menos não em absoluto. A este tema regressaremos mais adiante,

²⁰⁰ Este “apagamento” da função materna parece ser, além do mais, coerente com o carácter espiritualista, exemplar-tipificado e moralizante que emana da maioria dos jacentes femininos portugueses (extensível, aliás, ao programa das arcas), para não dizer das efígies medievais lusas no geral. John Carmi Parsons, observando esta mesma tendência ao nível dos programas tumulares das rainhas inglesas, propõe uma leitura estimulante que toma por base (mesmo que necessariamente adaptada) a clássica filosofia dos dois corpos dos reis, delineada por Ernst Kantorowicz. No fundo, em muitos casos, o que os projectos de comemoração das consortes (aquelas que despoletam modelos) propõem é uma exaltação do seu “corpo social”, colocando a ênfase numa missão – baseada no sentido de maternidade, mas ampliada – de intercessão e alimento, que suplanta e torna intemporal e espiritual uma função decorrente de processos biológicos limitados, castradores e potencialmente diabolizantes (quando exaltados na sua dimensão sexual, claramente temida pelos seus contemporâneos): “...by visualising an ‘official’ body, a queen’s tomb realized ritual emphasis on her ageless nurturing-intercessory function, in contrast to the temporal limits of her biogenetic-sexual body, secreted by ritual and hidden within her tomb” (John Carmi Parsons – ‘Never was a body buried in England with such solemnity and honour’: The Burials and Posthumous Commemorations of English Queens to 1500. *Ob. Cit.*, p. 333.

²⁰¹ Sobre a reflexão medieval elaborada em torno das *idades do homem*, aplicada a exemplares iconográficos portugueses, veja-se: Luís Urbano Afonso – *O ser e o tempo. As idades do homem no gótico português*. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2003 e Idem – *Life’s Circle: Some Notes on Two Portuguese Gothic Tombs. Grabkunst und Sepulchralkultur in Spanien und Portugal / Arte funerario y cultura sepulchral en España y Portugal*. Eds. Barbara Borngässer, Henrik Karge, Bruno Klein. Madrid: Iberoamericana, 2006, pp. 193-205.

quando nos debruçarmos sobre as representações de meninas-crianças, tal como elas figuram em dois exemplares da tumulária portuguesa²⁰².

As divergências fundamentais que podemos observar na configuração dos diferentes rostos, entre os jacentes femininos lusos, têm, por isso, muito mais a ver com o trabalho próprio de cada escultor e com a região oficial a que os jacentes pertencem, e não tanto com a tentativa de eternizar a imagem fiel que estas damas apresentariam em vida. Analisando estes rostos em sucessão cronológica constatamos, de resto, para além do apuramento técnico que alguns mestres e oficinas lograram alcançar (e que tem, quanto a nós, exemplo máximo nos jacentes de D. Maria de Vilalobos e de D. Domingas Sabachais), a introdução significativa de um leve sorriso (em substituição do lábio invertido que os exemplos mais precoces – o da rainha de Alcobaça e o de D. Margarida de Albernaz – ostentam), nota de mudança comum ao panorama da escultura gótica, em sentido mais vasto, cujas valências ideológicas e espirituais foram já sobejamente exploradas por investigadores estrangeiros. No contexto tumular, podemos dizê-lo, esta alteração coaduna-se na perfeição com a mudança de paradigma, do jacente imóvel, adormecido na morte, aguardando pacificamente a salvação, ao de gestualidade dinâmica, exercitando pela eternidade, numa vida além da morte, a condição social de que gozou em terra e as virtudes que o conduzem à bem-aventurança.

De resto, todos os jacentes femininos se apresentam envergando túnica e manto, ambos, conforme sugerido pelo trabalho da pedra, compostos de tecidos pesados e abundantes, sapatos mais ou menos pontiaguados (alguns perdendo-se por entre as pregas do farto vestido), um cinto marcando a estreiteza da cintura (cinco em onze exemplares, um dos quais corresponde mais propriamente ao cordão franciscano), um firmal prendendo o manto sobre o peito (sete exemplares em onze), um véu cobrindo a cabeça e, no caso das casadas e viúvas (com uma única exceção), soqueixado, à maneira das mulheres de religião. Os jacentes das rainhas distinguem-se fundamentalmente pelo uso da coroa (na ausência de qualquer outro instrumento de soberania) e, em dois dos três jacentes conservados (as duas “rainhas” de Alcobaça), pela posse de luvas, que se constituem assim, no contexto tumular feminino português, em peça distintiva da realeza²⁰³. Por outro lado, algumas pequenas variações ao nível do

²⁰² V. Capítulo 3, II Parte.

²⁰³ Acrescente-se que, alargando a análise a todos os jacentes do laicado, homens incluídos, este atributo quase se oferece como exclusivo da representação feminina, uma vez que em exemplos masculinos

vestuário parecem dar conta de modas específicas, denunciadoras de modelos compositivos próprios de determinados contextos oficiais (mais do que de mudanças no gosto, dada a proximidade temporal dos jacentes), como é o caso dos vestidos sem cinto e pontuados de botões, populares entre as figuras femininas saídas das oficinas de Lisboa, cujo trabalho igualmente se caracteriza pelo cuidado posto na representação do *debrum* das ricas vestimentas – marca, quanto a nós, de influências possivelmente aragonesas.

Nos jacentes portugueses continuarão a ser, mesmo na centúria de Quatrocentos, o vestuário e os atributos – a par da heráldica e das inscrições patentes nas arcas – os principais dados de identificação da pessoa representada e das virtudes com que se apresenta no Julgamento Final. Não nos deve, assim, causar estranheza que algumas fórmulas tendam a repetir-se com carácter modelar, na medida em que no “retrato” medieval, como dissemos, a verosimilhança com o indivíduo era deliberadamente superada por uma adequação a um tipo iconográfico pré-definido, identificado com um grupo ou condição específicos e em que os atributos e o vestuário eram entendidos como marcas da individualidade do sujeito, mesmo havendo total ausência de traços fisionómicos reais²⁰⁴. Por outro lado, a regularidade e a permanência dos símbolos, para além de reforçar a inequivocabilidade da sua leitura e a abrangência do seu significado, constitui um recurso fundamental de construção de uma imagem sólida e coesa entre as elites. Exteriorização – por vezes roçando os limites da ostentação – e revelação interior dialogam, por isso, de forma constante e dinâmica, diversa da que hoje estamos porventura programados para aceitar, na maneira como o indivíduo se apresenta através do seu túmulo, simultaneamente ao mundo terreno que abandona e ao espiritual que depois da morte o receberá. Esta deve constituir, como se percebe e como já referimos, uma apresentação exemplar, num “retrato” que é a súplica deliberada e bem arquitetada das virtudes que cabe a cada indivíduo na sua época e contexto manifestar. Na sua configuração individual, o jacente apela para o cristalizar de uma memória *pessoal*, mas é na conformidade com um grupo, que ele representa por meio de um

apenas se patenteia no jacente de D. Domingos Joanes (fig. 190) – para além, obviamente, das figurações episcopais.

²⁰⁴ Thomas E. A. Dale – The portrait as imprinted image and the concept of the individual in the romanesque period. *Ob. Cit.*, p. 97.

conjunto de caracteres estereotipados, que as suas próprias características ganham sentido e (até) conteúdo religioso. A relação com a materialidade terrena do ser humano e com o papel que em vida lhe coube desempenhar, patenteia-se, por exemplo, no modo como se preservam as diferenças entre homens e mulheres, e as prerrogativas de cada *género*, contrariando, como já atrás observámos, uma concepção abstracta e assexuada do corpo do bem-aventurado.

É por esta razão que, a par de toda a série de outros problemas por elas também suscitados, estas figurações tangíveis de um conjunto significativo de personagens concretas do nosso Passado, podem e devem fazer-nos questionar os valores, as características e as implicações, tanto ao nível conceptual como ao nível prático, da noção de *género* vigente na sociedade que as produziu.

Do ponto de vista iconográfico, os jacentes femininos do séc. XIV manifestam efectivamente uma absoluta conformidade com o modelo de virtudes proposto à comunidade feminina a partir do séc. XIII (e que tende a perdurar), portanto com a noção de *género* activa naquele conjunto social²⁰⁵: o temor a Deus – perante quem a mulher se apresenta em toda a sua virtude, visando receber misericórdia; a “domesticidade” e fidelidade – representada pelos pequenos cães de companhia, domesticados, que a algumas acompanham; a castidade – através de uma verdadeira ode à virgindade, como no caso da infanta D. Isabel (Coimbra), ou da afirmação de uma contenção simbolicamente representada pelo véu que oculta em absoluto a cabeça; o exercício da vida espiritual como principal dimensão autorizada de uma prática activa,

²⁰⁵ A este propósito veja-se: Carla Casagrande – A mulher sob custódia. *Ob. Cit.*, pp. 99-141. Podemos, de resto, estar seguros da incidência peninsular dos mesmos valores e modelos no que toca à condição feminina. Isso nos demonstram os textos normativos de Alfonso X, nomeadamente o *Fuero Real* que, no essencial, confirma a imagem teórica construída para a mulher na Idade Média ocidental. Tendo em vista a rigorosa delimitação de um comportamento exemplar, neste texto preconiza-se o confinamento da mulher ao espaço do lar e da família, espaço onde decorrem as suas principais funções de esposa e mãe; pois também a sociedade hispânica considera o matrimónio como o estado mais desejável para a mulher, seja ou não nobre, mesmo para as monjas, designadas como “noivas de Cristo”, o que implica a assimilação, também entre elas, de um modelo conjugal, ainda que de ordem espiritual. Ausente do desempenho dos cargos públicos, do exercício da justiça, da ida à guerra ou mesmo, genericamente, dos actos de compra, venda e escambo (portanto, de um modo geral, ausente da documentação), “as referências [à mulher] acumulam-se quando se trata do casamento, da transmissão do património no seio da família, da educação dos filhos, a vigilância da sua viuvez ou quando a sua actuação pode perturbar o equilíbrio familiar” (Amélia Aguiar Andrade – A mulher na legislação afonsina: o *fuero real*. *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão Histórica e Perspectivas Actuais*. Colóquio (20-22 de Março de 1985). Actas. Vol. I. Coimbra: Instituto de História Económica e Social. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1986, p. 245).

cristalizando, nalguns casos, a imagem de uma absorta dedicação à leitura das orações ou dos salmos; a oração, portanto, como rito central de estruturação do quotidiano feminino; a relação controlada com um corpo que a mulher não deixa de adornar mas que contém em gestos recatados ou de grande suavidade; a caridade – materializada nas bolsas que algumas trazem à cintura, simultaneamente acto religioso e de ostentação social, e que se pode revelar claramente profícuo, como no caso de uma rainha exemplar como D. Isabel de Aragão (com as muitas moedas contidas na sua bolsa bem marcadas na pedra).

Por outro lado, enquanto as autoridades masculinas responsáveis pela definição do modelo da mulher cristã insistem na imagem de um ser silencioso e contido, a quem compete reservar o uso da palavra para ambientes específicos e desejadamente íntimos, a verdade perpetuada por estas efígies femininas, que em Portugal podemos apreciar, revela uma presença particular da palavra (da palavra escrita, é certo) na vida destas mulheres – na Terra e depois dela. Sem que esse aspecto ponha necessariamente em causa a contenção da sua natural verbosidade, que lhes é devida, o livro assume um claro protagonismo entre os atributos destes jacentes. Efectivamente, e contrastando com a curiosa ausência quase total destes elementos de cultura e prestígio do âmbito da testamentária das mulheres em Portugal²⁰⁶, pelo contrário, na tumulária, é o livro o principal, quando não o único, objecto de que se fazem acompanhar. É, portanto, esta (a leitura) a prática e a virtude maiores escolhidas por algumas mulheres portuguesas de Trezentos para consumir, simultaneamente, o sinal mais distintivo da sua passagem pela Terra (e o signo principal do poder socioeconómico que aqui detiveram²⁰⁷) e o factor de maior peso na garantia da salvação. Este significado do livro na caracterização de um ideal de vida eminentemente feminino²⁰⁸ – embora não possamos excluir o

²⁰⁶ Este facto aparentemente frustrante pode bem ser o resultado de uma prática instituída de transmissão dos livros entre mulheres – e nomeadamente de mães para filhas – que dispensaria quaisquer comprovativos documentais.

²⁰⁷ Não esqueçamos que no Ocidente medieval, a posse de livros, a par do patronato de casas monásticas, da encomenda de traduções e do mecenato artístico, compõem os recursos fulcrais do quadro de participação da mulher no panorama cultural e religioso do reino, usados como instrumentos de construção memorialística e de ostentação dignificante.

²⁰⁸ Esta presença destacada do livro na existência feminina (neste caso, mesmo para além da morte física) entra em diálogo com a proposta de leitura de Susan Groag Bell de que falámos, para quem os próprios condicionamentos que se impõem à vida das mulheres na Idade Média, nomeadamente no plano da sua relação com Deus e a religião, justificam que as mesmas busquem “consolo” na aquisição e no apoio à

impulso às orações de intercessão que o mesmo atributo pretendia certamente lembrar – aprofunda-se, em Portugal, pelo uso exclusivo deste atributo entre os jacentes das mulheres²⁰⁹, demonstrando, uma vez mais em consonância com os modelos comportamentais e morais vigentes ao longo de todo o período medieval, a importância da palavra – mesmo que religiosa e controlada – nas suas vidas e na autocustódia que aquelas devem impor a si mesmas. Nalguns casos, os jacentes que recordam estas personagens femininas, apresentam-nas fazendo as suas leituras espirituais em acto eterno, com o livro aberto entre as mãos e o olhar fixado nos seus fólios. Na adopção desta postura, as efígies da Sé de Lisboa assumem uma especificidade própria, no contexto nacional, e apelam directamente para o exemplo primordial de Eleanor de Aquitânia (c. 1194), aparentemente a primeira mulher (laica, pelo menos) a fazer-se representar em seu túmulo com um livro²¹⁰. Kathleen Nolan, no estudo recente já aqui

produção de livros. Os livros, que lhes proporcionavam uma série de leituras devocionais, sem mediação imediata, eram-lhes, como se compreende, particularmente queridos, como era o caso, desde logo, do Livro de Horas, que podemos ver representado nas mãos de alguns destes jacentes. Como sabemos, estas compilações, potencialmente dotadas de forte carácter individual (no sentido em que permitiam diversas escolhas de textos, miniaturas, etc.), constituíam muito mais do que simples livros de orações, proporcionando consolação, edificação, mas também distração e entretenimento. Ainda que não fossem de todo exclusivos das mulheres, chegado o final da Idade Média era muito improvável encontrar uma dama da nobreza que não fosse detentora de um. Neste contexto parece-nos interessante trazer à discussão a presença crescente, nos Livros de Horas, de representações da Virgem no acto de leitura (precisamente), em qualquer cena mas principalmente no contexto da Anunciação. Se a representação desta cena é, no essencial, baseada nos textos comuns da época (os Evangelhos, a *Lenda Dourada* de Jacques de Voragine e o evangelho apócrifo do Pseudo-Mateus), nenhum destes serve de inspiração à figuração do livro, sendo esta uma total invenção (mesmo que consistente) dos artistas. Susan Groag Bell não invalida as propostas feitas pelas interpretações iconográficas da cena – o livro simboliza a Palavra, o próprio Cristo; Maria lê a profecia de Isaías no Antigo Testamento; Maria é apresentada como símbolo de sabedoria, letrada na lei de Deus, para se tornar digna de carregar no seu ventre o Seu filho –, mas pretende explorar uma outra dimensão desse apontamento iconográfico, ligada ao facto de muitas das vezes serem mulheres reais as que encomendam essas obras ou que inspiram os seus autores. Nesse contexto, a autora vê esta insistência por parte dos artistas ao representarem Maria, o ideal feminino medievo, como o reflexo de uma realidade concreta da vida daquelas mecenas. V. Susan Groag Bell – *Medieval Women Book Owners: Abiders of Lay Piety and Ambassadors of Culture*. *Ob. Cit.*, p. 763). Diana M. Webb contrapõe esta leitura, sublinhando a complexidade da questão: na verdade, a cena da Virgem como leitora é inspirada directamente nas *Meditações sobre a Vida de Cristo*, universalmente atribuídas, à época, a S. Boaventura (na verdade da autoria de Giovanni da San Gimignano), obra produzida na Toscana, no final do séc. XIII, precisamente a região onde começou por se desenvolver o gosto por uma “contextualização realista” das cenas bíblicas e que levou artistas bem conhecidos como Giotto e outros (seguidos dos sienenses) a inspirarem-se em aspectos do quotidiano para figurarem nas suas representações sacras. V. Diana M. Webb – *Woman and Home: the Domestic Setting of Late Medieval Spirituality*. *Ob. Cit.*, pp. 163-167. Esta contextualização dada por Webb não invalida, quanto a nós, antes confirma, a leitura da expansão da imagem da Virgem a ler como reflexo potencial de uma realidade vivida pelas mulheres nobres da mesma época.

²⁰⁹ Convém lembrar que o livro aparece, em Portugal, também num contexto representativo masculino, mas somente no século XV e na figuração de figuras de letrados.

²¹⁰ Existem exemplos anteriores, ao nível dos jacentes, mas pertencem a clérigos (homens, portanto) e, tal como as representações de abades e abadessas que se multiplicarão a partir de 1200, apresentam o livro fechado. Convém notar ainda que as mãos da efígie de Eleanor de Aquitânia são hoje o resultado de uma

citado, sublinha o facto de não ter encontrado nenhum outro exemplo de jacente, masculino ou feminino, envolvido no acto da leitura²¹¹, o que demonstra a originalidade destes exemplares lusos, que integramos numa especificidade iconográfica peninsular, com exemplos conservados, por exemplo, na catedral de Palência (jacente de D. Inês Osório, c. 1492 (fig. 227)), no convento de Sancti Spiritus, em Toro (jacente de D. Beatriz de Portugal, primeira metade do século XV (figs. 228-229)) ou na Cartuja de Miraflores, em Burgos (jacente de D. Isabel de Portugal, 1489 (figs. 230-231)), para citar algumas concretizações eloquentes.

No contexto espiritual revelado por estes jacentes femininos portugueses (especialmente evidenciado pelos últimos de que falámos, que se guardam na Sé de Lisboa) parece preponderar, assim, de forma clara, uma de duas posturas que fazem a ambivalência do discurso masculino (nomeadamente do eclesiástico, mas não só) sobre a legitimidade da relação da mulher com o livro na época medieval; uma discussão particularmente polémica para o que se refere à prática da leitura das Sagradas Escrituras²¹²: aquela que reconhece as virtudes dessa mesma relação, associada, em Portugal, de forma exclusiva à condição feminina e sugerindo, por isso, o lugar natural da mulher num espaço privado, de recato, de meditação e de religiosidade²¹³ - mas

recomposição do século XIX – embora a distância entre os braços (que torna impossível uma posição mais tradicional, de mãos juntas) e o testemunho seiscentista de Gaignières, permitam ter confiança numa representação original com livro. A fonte de inspiração para esta proposta inovadora de Eleanor poderá ter provindo de túmulos anteriores de abadessas de Fontevault, onde o seu se encontra, mas, dada a ausência desses possíveis antecedentes iconográficos, esta constitui somente uma suposição. V. Kathleen Nolan – *Queens in Stone and Silver. Ob. Cit.*, p. 112.

²¹¹ *Ibidem*, p. 112.

²¹² O conhecimento das Sagradas Escrituras era, contudo, considerado fundamental e também importante para as mulheres, pelo que o mesmo lhes devia ser facultado, embora por outras vias que não a da leitura directa e da interpretação (pelos perigos da *regressão no erro* em que incorriam), mas antes através da pregação (pública ou privada), por exemplo. Este debate é, na verdade, mais vasto, dizendo respeito a um tópico central de demarcação entre o clero e o laicado (componente masculina incluída) e, em última instância, a problemas de poder (que a Igreja suporta numa relação privilegiada com a palavra escrita) que ultrapassam o puro domínio da espiritualidade para respeitarem a um dos fundamentos de estruturação social da Cristandade, no sentido mais alargado do termo. V. Anita Guerreau-Jalabert – *L’ecclésiologie médiévale, une institution totale. Les tendances actuelles de l’histoire du Moyen Age en France et en Allemagne*. Dir. Jean-Claude Schmitt. Paris: Publications de la Sorbonne, 2002, pp. 218-226. A propósito da relação específica das mulheres com o texto bíblico, veja-se: Alcuin Blamires – *The Limits of Bible Study for Medieval Women. Women, the Book and the Godly*. Ed. Lesley Smith e Jane H. M. Taylor. Cambridge: D. S. Brewer, 1995.

²¹³ “A mulher que rezava era uma mulher afastada das tentações do mundo, dando preferência ao sossego e ao recolhimento que lhe permitiam, através de uma relação privilegiada com Deus, custodiar-se a si mesma e à sua virtude” (Ana Maria Tavares da Silva Rodrigues Oliveira – *As Representações da Mulher. Ob. Cit.*, pp. 93-94).

também conferindo-lhe a imagem de um certo nível de cultura. Em contraponto com a actividade pública, guerreira e justiceira que os homens escolhem para representar o seu virtuosismo e a sua especificidade de *género*²¹⁴. Nos dois casos em que nos é permitido saber, sem especulações, qual a leitura por estas damas realizada – o de D. Maria de Vilalobos e o da infanta de Portugal e de Manuel, ambas com túmulo na Sé lisbonense – deparamo-nos, respectivamente, com as orações da *Ave Maria* e *Pater Noster*, bem como com o início do (apropriado) Salmo 50 – *Miserere mei Deus*²¹⁵.

A “promoção dos leigos” de que frequentemente se fala para definir este quadro da religiosidade ocidental desenhado a partir do século XIII e que se traduz, precisamente, no estabelecimento de uma nova relação com o livro entre os fiéis (ao nível de um estrato elevado da sociedade, naturalmente), merece, não obstante, uma ressalva que nos parece particularmente pertinente para o contexto que na presente tese analisamos. De facto, como sublinha Maria de Lurdes Rosa, essa leitura individual que então se promove e difunde não pode ser confundida com um “individualismo progressista”, como o foi longamente pela historiografia²¹⁶. E isto, não só porque esses livros eram frequentemente utilizados em leituras colectivas, como também e sobretudo porque a devoção que os mesmos espelham continua a ser indissociável da crença na eficácia da oração comunitária dos fiéis, nomeadamente em prol dos que faleceram. Ora, é também nesta dupla valência que vive o atributo do livro num contexto como o tumular, simultaneamente cristalizando a religiosidade que serviu de suporte àquela

²¹⁴ Ler ou não ler, eis a questão: relativamente à conveniência de ensinar ou não as raparigas a ler, os autores medievais não se encontram todos de acordo. De facto, diz-nos Teresa Vinyoles que nos reinos peninsulares que compõem a actual Espanha, não encontramos escolas para raparigas não monjas até ao início do séc. XVI, o que denota a preferência por excluir as raparigas de uma educação regulada, de modo que o ensino da leitura se manteve reservado ao espaço doméstico, com um carácter privado e elementar (a mãe e os pregadores desempenhando um papel central), sem os ensinamentos ao nível da escrita e de outros conhecimentos que recebiam os rapazes – uma diferenciação patente mesmo ao nível das camadas sociais mais baixas, como se constata pelo comprometimento de alguns burgueses, já no séc. XV, com a educação nas letras do rapazes órfãos que acolhiam em suas casas, enquanto as raparigas se limitavam a servir. V. Teresa Vinyoles – *Nacer y crecer en femenino: niñas y doncellas. Historia de las Mujeres en España y América Latina. Ob. Cit.*, pp. 487-492. Naturalmente que existem excepções, e o nível cultural que reina numa linhagem ou corte exerce uma influência determinante nos hábitos de leitura (e de mecenato) das raparigas que a elas pertencem.

²¹⁵ Este salmo era usado, nomeadamente, no cerimonial das exéquias aquando da trasladação do cadáver de casa para a igreja e nas laudes do Ofício dos Defuntos.

²¹⁶ Maria de Lurdes Rosa – *Sagrado, devoções e religiosidade. Ob. Cit.*, p. 379.

existência individual e apelando à oração contínua e eterna dos viventes que por aquela alma intercedem.

Por outro lado, a “transferência” da oração e da meditação piedosa para a prática individual dos leigos – que assim deixam de ser exclusivas dos clérigos –, por sua vez inseparável da expansão das obras de devoção em língua vernácula, como é o caso dos Livros de Horas, reforça, segundo a mesma historiadora, não tanto a “liberdade” do laicado como a sua submissão ao conjunto de normas e valores definidos pela instituição eclesial: *“tanto mais que os clérigos não renunciaram a nenhum dos seus privilégios essenciais em áreas de intercessão sacramental e que a dominação ideológica da instituição eclesiástica surge mais reforçada que nunca”*²¹⁷. Parece-nos que ganha, assim, sentido acrescido a presença deste elemento entre as mulheres, aquelas que mais sujeitas ao controlo e mais conformes aos modelos que lhes são criados se devem mostrar – e que se apresentam individualmente lendo seus livros num contexto eclesial que autoriza (e necessariamente incentiva) essa mesma prática. De qualquer modo, para o panorama português, as muitas lacunas existentes no conhecimento que temos relativamente à posse de livros desta natureza – os poucos documentos existentes respeitando a livrarias de pequena e média dimensão e sobretudo à realeza – mantêm a relatividade e o carácter hipotético das conclusões que possamos tirar acerca da relação que se estabelece entre as leituras e uma vivência íntima do sagrado, no Portugal medievo.

Se o livro e os restantes atributos de que podem fazer-se acompanhar os jacentes femininos (os pequenos cães, o colar de contas ou rosário) oferecem um potencial de significação simultaneamente laico e religioso, também o vestuário próprio de que os corpos se revestem cumpre com essa dupla simbólica. E isto não apenas no mais imediato sentido protector (com valor púdico) nem tão-pouco no de adorno mais ou menos neutro. O vestuário constitui, na verdade, nos jacentes que nos ocupam, um dos principais (quando não o único) instrumentos de hierarquização social, mesmo nos casos (como defendemos) de uma aparentemente desprendida adopção do hábito (D. Isabel de Aragão e D. Beatriz de Castela?)²¹⁸. Parece-nos evidente que em todas estas

²¹⁷ *Ibidem*, p. 380 (citando Jérôme Baschet – *La civilisation féodale*, p. 300).

²¹⁸ A opção pelo hábito franciscano, contada entre as disposições testamentárias, é, de resto, aparentemente mais frequente entre as mulheres do que entre os homens. Isto o confirma Isabel Castro

situações, a roupagem se adequa sem falhas ao estatuto e à dignidade da pessoa representada, logo, ao referido entendimento somático da moral laica na sua dupla condição social e religiosa, verdadeiramente indestrinçáveis²¹⁹. Efectivamente, o vestuário não tem, no contexto mental medievo, uma funcionalidade meramente acessória nem sequer neutra – consequentemente, não faria sentido que assim funcionasse no contexto dos jacentes da mesma época. Pelo contrário, não só as roupagens cumprem com a função óbvia de marcar o enquadramento hierárquico social em que a figura representada se insere (e no seio do qual ganha sentido a sua existência térrea e a sua actuação religiosa e cívica, indissociáveis), como, inclusivamente, podem revestir significados hoje não tão imediatos mas ainda mais profundos do ponto de vista da espiritualidade. Funcionam nalguns casos, como nas situações de adopção do hábito religioso, como instrumento de revelação da alma despojada do indivíduo (e, simultaneamente, da sua devoção particular para com determinada ordem religiosa) e, em certa medida, como recurso potenciador da condição de bem-aventurado do inumado, tendo em conta a concepção dos eleitos a serem vestidos pelos anjos de roupagens adequadas à sua dignidade, símbolo dos corpos gloriosos que possuem no Além, e que a nudez é, pelo contrário, reservada às almas em fase de Purgatório ou experienciando a condenação do Inferno²²⁰. É certo, contudo, que aos jacentes se

Pina, que, analisando uma série de testamentos distribuídos entre 1350 e 1493, por Lisboa, Évora, Beja e Estremoz, verifica que das nove referências encontradas à adopção do hábito seis dizem respeito a mulheres, duas a casais e somente uma a um testador masculino. V. Isabel Castro Pina – Ritos e imaginário da morte em testamentos dos séculos XIV e XV. *Ob. Cit.*, p. 128.

²¹⁹ A indumentária é acrescida, na Península Ibérica, até ao final da Idade Média do valor de representar a demarcação de dois blocos religioso-políticos que não deixaram, contudo, de se influenciar mutuamente: o cristão e o muçulmano. Parece-nos pertinente recordar, neste momento, as palavras de Alfonso X a respeito da dignidade associado ao vestuário: “*Vestiduras, fazen mucho, (...). E los sábios antiguos establecieron, que los Reyes vestiesen paños de seda con oro, y com piedras preciosas, porque los omes los puedan conocer luego que los vieses a menos de preguntar por ellos*” (Partida II, Tit. V, Ley V, citado por Etelvina Fernández González – *Que los reyes vestiesen paños de seda, com oro, e com piedras preciosas*. Indumentarias ricas en la Península Ibérica (1180-1300): entre la tradición islámica y el Occidente cristiano. *Simpósio Internacional «El legado del a-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media»*. Valladolid: Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, 2007, p. 368). Da mesma autora veja-se, a propósito: Etelvina Fernández González – El artesano medieval y la iconografía en los siglos del románico: la actividad têxtil. *Medievalismo. Boletín da la Sociedad Española de Estudios Medievales*. 6 (1996), pp. 63-119; Etelvina Fernández González – Una tela hispano-musulmana en el sepulcro de Mencía de Lara del monasterio cisterciense de San Andrés de Arroyo. *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1980)*. Madrid: 1985, pp. 197-243; Etelvina Fernández González – Las galas del ajuar funerario. *Monjes y monasterios. el Cister en el medievo de Castilla y León*. Catálogo dela exposición (Santa María de Huerta, 1998). Dir. Isidro Bango Torviso. Valladolid: Junto de Castilla y León, 1998, pp. 335-362.

²²⁰ “*Dans l’au-delà, le mort, potentiellement nu et misérable, est revêtu des habits dont lui-même (ou ses héritiers) s’est dessaisi au profit des pauvres. Le vêtement est simultanément un objet matériel*

associam vestimentas genericamente de considerável elaboração – em contraste com a simplicidade das túnicas que, na maior parte dos casos, são associadas à representação dos eleitos – o que constitui um sinal mais da ambivalência daquelas figurações e, sobretudo, do peso das concepções sociais – e da vontade de transmiti-las – na determinação das suas características.

Por outro lado, não é só para o jacente que importa olhar no descortinar das várias componentes que integram a concepção de “retrato” patente nestes contextos funerários. Também a arca e respectivas decorações actuam como parte integrante dessa “retratística”, entendida em sentido alargado como construção de uma ideia do indivíduo, das suas virtudes e características. Este aspecto parece-nos particularmente evidente quando, ao jacente colocado sobre a tampa, se acrescentam, na decoração da arca, uma ou mais cenas representadas com vista a definir um comportamento-padrão, identificador do estatuto e da posição social do inumado – como é o caso evidente das caçadas – ou alguma virtude particular que se pretende eternizar em associação com a memória daquela personagem – como no exemplo já referido da arca da infanta D. Isabel, preenchida por uma plêiade de figuras santas femininas cuja pureza se projecta automaticamente no virtuosismo anunciado do jacente enquanto representante da inumada²²¹.

O caso paradigmático do túmulo de D. Inês de Castro, cuja arca se dedica aos episódios mais significativos da passagem de Cristo pela terra, recordando em especial o sacrifício do filho de Deus que reflecte e espelha o da própria dama assassinada, parece-nos exemplar neste aspecto da relação arca-jacente-destinatário. A partilha de sentidos assim gerada, na construção de uma determinada imagem da pessoa inumada e a evidente liberdade individual na escolha dos programas iconográficos (mesmo que dentro de determinados modelos e preceitos), obrigam-nos, por isso, a considerar estas arcas tumulares como um todo, mesmo que o diálogo que com elas estabeleçamos tenha sempre como interlocutor privilegiado o jacente.

transmissible et le symbole immatériel du don charitable” (Jean-Claude Schmitt – *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*. Paris: Gallimard, 1994, p. 234).

²²¹ De resto, este investimento decorativo nos faciais, que conhece diversas tipologias e não desaparece com o triunfo do jacente, demonstra bem como o sepulcro medieval se situa num espaço de herança do sarcófago antigo e dos primeiros túmulos em vulto redondo.

Avaliando o conjunto dos sepulcros femininos conservados para o século XIV, frequentemente decorados em três ou quatro dos seus faciais – o que dá conta, por outro lado, da independentização que o túmulo conhece relativamente ao muro, relação primitiva a que regressará com grande força na centúria de Quatrocentos –, deparamo-nos com uma marcada presença da heráldica e, nas arcas dotadas de figuração, com o confinar a uma temática exclusivamente religiosa (no essencial, figuras cristológicas, marianas e hagiográficas). A heráldica, actuando como principal sinal de identificação pessoal e inequívoca do indivíduo (enquanto membro de uma família e linhagem) no contexto da medievalidade, constitui, ao mesmo tempo, mais um aspecto que demonstra a plena integração destas damas nas redes de estruturação linhagística com ligação às quais afirmam o seu próprio protagonismo e poder. Nalguns casos, de resto, como veremos, a heráldica, nas armas escolhidas e na posição que lhes é assegurada no túmulo, pode funcionar como veículo de não tão subtis declarações de ‘individualidade’ – dentro sempre, contudo, do referido conceito medieval de uma individualidade eminentemente *integrada e relacional*.

Consciência individual e vocação comunitária funcionam, efectivamente, neste contexto em que os túmulos que estudamos se inserem, como conceitos complementares e mutuamente condicionantes – denotando uma forma de conceber a “comunidade” e o “indivíduo” que em muito se afastam do que estamos preparados, na contemporaneidade, para aceitar. Donde a necessidade de revermos algumas ideias. Entre elas, precisamente a da “privatização da religião” que se atribuiu ao final da Idade Média (como atrás dissemos) por intermédio de ilações condicionadas pelo pensamento actual sobre fenómenos como o da criação de capelas “privadas” no espaço eclesial, o da instituição de altares fúnebres reservados a certos indivíduos ou linhagens, ou o despoletar de uma série de práticas que remetem para a vivência da religiosidade no lar. Também poderíamos ser levados a interpretar a consolidação do fenómeno de encomenda de um túmulo individual neste mesmo sentido, e, sobretudo, a tendência para o dotar de uma figura jacente. Não obstante, tal como no que se refere às restantes práticas citadas, também nesta matéria verificamos que a vocação individual dificilmente se separa (quando não é mesmo por ela suplantada) de uma vocação linhagística ou familiar e, sobretudo, que o apelo à vivência comunitária da religião e ao envolvimento da instituição eclesial no processo de salvação (pela intercessão) nunca

foi completamente, ou sequer maioritariamente, suplantado. Podemos, por isso, afirmar que, sem deixarem de marcar uma presença individual no espaço sagrado da igreja e sem deixarem de reflectir uma vontade e poder particulares, os túmulos com seus jacentes – como as capelas fúnebres (analisadas por Maria de Lurdes Rosa²²²), que aqueles por vezes também ocupam – ajudam sobretudo a consolidar materialmente a ligação do inumado à linhagem/grupo familiar, incluída/o também, directa ou indirectamente, nas orações que em torno daquele ali se proferem²²³. De igual modo, contribuem estes elementos materiais para sublinhar a integração de todos na comunidade cristã, composta por mortos e vivos (e incluindo nela os mortos “especiais” que são os santos), comunidade cujas preces e virtudes confluem naquele espaço da igreja ou capela e que, ao participarem nas celebrações que põem em relação fiéis e acontecimento ilustres, dando-lhes uma dimensão pública, as encham de um autêntico e amplo significado.

A posta em prática desta articulação de formas securitárias traduz-se, assim, na demonstração de uma esperança na salvação ou, pelo menos, no valor de um comportamento exemplar (sempre complementado pelo poder da intercessão) na garantia da mesma – logo, mantendo para estes jacentes uma certa dimensão de beatitude (que recai sobre a igreja ou o mosteiro que os alberga) que está na base do fenómeno numa fase inicial. A certeza da bem-aventurança combinara-se, é certo, a partir dos meados do séc. XII, na espiritualidade cristã ocidental, com uma insegurança crescente, que se traduziu na valorização aumentada dos ritos de intercessão e em elementos iconográficos como os anjos turiferários, que para aqueles remetem, nomeadamente para os actos de purificação frequentemente neles incluídos (os *saimentos*)²²⁴. De qualquer modo, como se percebe nos programas tumulares portugueses, o carácter literalmente ‘comemorativo’ nunca é absolutamente eclipsado

²²² Maria de Lurdes Rosa – *As «almas herdeiras». Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda (no prelo).

²²³ Já antes de nós, como atrás dissemos, José Custódio Vieira da Silva chamara a atenção para esta dimensão “social” de que se reveste a tumulária no contexto da medievalidade portuguesa, nomeadamente em: *Memória e Imagem, Reflexões sobre Escultura Tumular Portuguesa (séculos XIII e XIV)*. *Ob. Cit.*, pp. 55-57.

²²⁴ Estes dados recordam-nos como o túmulo constitui “somente” o testemunho material mais afirmativo e duradouro de um culto “*que vai da bênção ao incenso e à celebração de uma cerimónia mais solene à qual se associa um objecto pertencente ao defunto [podendo, por isso, afirmar-se que] o jacente não faz parte da decoração mobiliária, [mas] é um elemento da vida religiosa*” (Alain Erlande-Brandenburg – *O jacente*. *Ob. Cit.*, p. 297).

pelas restantes preocupações, como se evidencia, de forma particular, nos casos em que o fenómeno tumular assume uma dimensão de grupo, familiar ou linhagística, através do aparecimento dos primeiros conjuntos funerários concebidos como tal – com exemplos pioneiros na Península Ibérica, anteriores a 1150²²⁵. Em Portugal, como já dissemos, tenderá a perdurar um modelo idealizado e o programa dos *moimentos* a privilegiar uma confiança na salvação e a ostentação de um lugar na sociedade, entre os homens como entre as mulheres, no seio do laicado como no da comunidade eclesiástica – embora para tal fazendo uso de recursos diferenciados. A manifesta evolução que verificamos no caminhar de Trezentos, com o triunfo da figuração em atitude e gestualidade dinâmicas, parece reflectir, não obstante, uma consciência diversa da participação do indivíduo no processo de salvação, bem diferente da imagem que nos é transmitida pelo estatismo das efígies mais precoces²²⁶. Com efeito, se a salvação eterna constituíra, mesmo antes do séc. XIII, uma preocupação central e o grande vector de orientação da conduta cristã, é inquestionável, por outra parte, que na viragem para aquela centúria a concepção da mesma sofre uma transformação importante, com reflexos evidentes ao nível da relação dos cristãos com a morte e com a sua preparação. Insistem agora os pregadores na dependência de um estado de graça *post mortem* do balanço entre os méritos e os deméritos de cada um, individualmente, e não apenas como resultado da solidariedade do indivíduo com a comunidade a que pertencia e das orações e celebrações praticadas entre os vivos. Os mendicantes, como lembra José Mattoso, assumem especial responsabilidade neste processo, ao fazerem da insistência na ideia da morte como último momento de contabilização das benfeitorias e virtudes um instrumento poderoso de conversão dos fiéis, principalmente em meio urbano (aquele também onde, como vimos, se movem privilegiadamente as personagens que aqui analisamos)²²⁷.

Na citada obra *Les Revenants*, Jean-Claude Schmitt desenvolve um raciocínio estimulante que parte da comparação entre o conteúdo ideológico da figura do jacente

²²⁵ Referimo-nos concretamente ao exemplo de San Isidoro de León. V. Xavier Dectot – *Pierres Tombales Médiévales. Sculptures de l'au-delà*. Rempart: Desclée de Brouwer, 2006.

²²⁶ Verifique-se, no âmbito dos jacentes femininos, o contraste entre a atitude imóvel (de autêntico defunto) do jacente de D. Urraca/D. Beatriz, que se limita a cruzar as mãos sobre o peito, como quem se resigna a aguardar, e os gestos dinâmicos dominantes entre os jacentes posteriores, com especial destaque para os da Sé de Lisboa.

²²⁷ José Mattoso – O imaginário do Além-Túmulo nos *exempla* peninsulares da Idade Média. *Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Granada: 1995, p. 134.

(na sua irresolúvel ambiguidade entre vida e morte) e o entendimento que a sociedade medieval faz dos mortos-vivos, daqueles, portanto, que atormentam a comunidade vivente com a possibilidade do seu angustiante regresso²²⁸. Este prisma de análise pode conduzir-nos a aprofundar a reflexão sobre o tipo de memória que o jacente visa e logra cristalizar, portanto, sobre os mecanismos de recepção (e de entendimento escatológico) de uma tal iconografia no seu contexto de origem. Efectivamente, parece-nos no mínimo desafiante a observação do jacente como representante de um consumado (consequentemente, apaziguador) acto de passagem – naturalmente, para a bem-aventurança, conforme o garantem as virtudes por ele encarnadas. Esta *passagem* é a condição para integrar definitivamente a personagem lembrada na comunidade dos mortos – concretamente dos bem-aventurados, cujo corpo *aperfeiçoado* o jacente materializa – e a sua recordação numa memória *fria*, para o que contribui a individualidade não personalizada que a figura que encima a arca tão sabiamente consuma, ao longo de toda a centúria de Trezentos.

Rodeando-se de uma corte celeste de intercessores e representantes das suas próprias virtudes ou, simplesmente, apresentando-se na sua pessoa ‘individual’, muitas vezes abdicando até de quaisquer anjos acólitos, bem como, em certos casos, de qualquer outra referência directa ao sagrado para além do livro de orações, a mulher nobre portuguesa do século XIV manifesta no programa do seu túmulo o apaziguamento de quem aguarda a salvação, graça esperada entre quem mantém uma relação directa e profunda, mesmo que por vezes discreta, com o plano espiritual.

²²⁸ Jean-Claude Schmitt – *Les revenants. Ob. Cit.*

II PARTE

A comemoração no feminino: projectos, processos e materializações da prática e arte tumulares no universo da mulher medieval portuguesa

Iniciado o segundo momento fundamental da nossa tese, voltamo-nos para o domínio mais concreto da nossa observação, aquele que, como desde o início vimos enfatizando, deve verdadeiramente centralizar a nossa análise e servir de fundamentação última e cabal da validade ou da impossibilidade de certas afirmações. Falamos obviamente do domínio da matéria, daquele que é composto pelas peças de arte em si, as que primeiramente nos fascinam, nos levam a definir um tema de estudo e nos importa conhecer melhor.

Esse universo artístico que compõe o *corpus* de estudo desta investigação define-se com rigor nos limites da produção tumular portuguesa de Trezentos, concretamente daquela destinada a mulheres e, em particular, da que incorpora uma figura jacente. Por limitado que o objecto que assim se define possa parecer, esta espartana contenção do nosso horizonte veio a revelar-se caminho lógico e racional de um trabalho com sentido e minimamente aprofundado. Assim sendo, tendo em vista o objectivo a que desde o encetar dos trabalhos nos propusemos – e que correspondia à busca das mulheres, da idiossincrasia da sua vivência no Portugal medievo e da sua relação (particular?) com a morte, através do enfoque sobre os vestígios tumulares e os programas iconográficos neles plasmados –, tornou-se quase vital esta delimitação que, conforme pensamos e esperamos vir a comprovar, se revela adequada, congruente e rica para o podermos cumprir. Desejavelmente, um estudo desta natureza deveria incorporar todos os testemunhos conservados que dizem respeito a memórias femininas, independentemente das suas formas – decorados ou não, com jacente ou não –, é certo; mas essa abertura do leque de objectos de análise, impossível para o tempo contido de quatro anos de tese, resultaria necessariamente, no nosso caso, numa dispersão de interesses, de olhares e de percursos de investigação, bloqueadora, em última instância, de um verdadeiro aprofundamento. Optámos, por isso, por um campo de observação

que se nos oferece como sólido em si mesmo – o fenómeno do jacente impondo-se como eixo seguro de norteamento, pelo seu significado profundo, que implica, quando ele aparece, uma escolha consciente e deliberada e um programa particular – e cuja extensão se situa num ponto intermédio (entre o estudo monográfico e uma análise simplesmente abrangente), que entendemos ser, neste caso, o mais adequado e que esperamos ter resolvido com alguma tranquilidade. Ainda assim, verificar-se-á alguma desigualdade no número de palavras consagradas a cada uma das onze peças sobre as quais nos debruçamos, resultado de tempos também necessariamente díspares de pesquisa, do peso diferenciado de cada uma das peças na leitura global que pretendíamos desenvolver, e da desigual documentação existente. Nem todos os problemas que estes sepulcros nos suscitam encontrarão, conseqüentemente, resposta nas leituras que se seguem; mas procuraremos colocá-las a todas sob o foco de uma luz nova ou, pelo menos, particular.

Antes de passarmos à leitura individual dos *moimentos*, interessa perceber o lugar que o nosso *corpus* de estudo ocupa no panorama da tumulária medieval portuguesa – colocando, assim, em evidência aquilo que estas peças representam, desde logo, em termos numéricos.

Dos cerca de 190 vestígios tumulares que pudemos contabilizar, para toda a Idade Média portuguesa, considerada entre os séculos XIII e XV (período em que os mesmos são mais significativos, quer em número, quer em formas), 33 foram os que considerámos como vestígios directamente associados a sepultamentos femininos (em túmulos individuais ou duplos)¹. Desses 33, 19 são os que apresentam sobre a tampa figura jacente (11 dos quais pertencentes ao século XIV)², testemunho mais eloquente e significativo dessa presença individual das nobres damas, rainhas e infantas nos seus próprios projectos ‘comemorativos’.

¹ V. Anexo 3 – Vol. II. Esta contagem não tem em conta as lápides, que deixámos para um segundo momento de estudo destas matérias.

² Aos 19 podemos acrescentar mais um jacente, de características particulares, e que se encontra colocado sobre a tampa do túmulo de Fernão Gomes de Góis (Oliveira do Conde) e que não foi até agora identificado. No mundo masculino, 57 são os jacentes sobreviventes, 36 dos quais datáveis dos séculos XIII e XIV. Nesta contagem incluímos tanto jacentes laicos como de membros da hierarquia religiosa. Para uma enumeração dos principais jacentes medievais portugueses conservados, datáveis do século XIV, ver: José Custódio Vieira da Silva – *Memória e Imagem. Reflexões sobre Escultura Tumular Portuguesa (séculos XIII e XIV)*. *Ob. Cit.*, pp. 57-65.

Se procurarmos realizar uma caracterização geral do quadro definido por esses vestígios femininos, sob o ponto de vista cronológico, social, geográfico, institucional, tipológico e iconográfico, deparamo-nos com um conjunto de ilações muito interessantes, que, mesmo que aqui não nos possamos deter a particularizar, influem também nas opções patentes nos casos que iremos ver mais de perto e que importa, por isso, sumariamente registar³.

Assim, do ponto cronológico, verificamos, conforme esperado, uma concentração evidente de vestígios no século XIV, aquela que é afinal a grande centúria de afirmação do sepulcro laico de grande impacto no espaço eclesial, de definição de modelos e formas que pouco mais farão do que repetir-se – e, muitas delas, diluir-se – ao longo de Quatrocentos: 16 vestígios seguramente associados a memórias femininas, para 3 no século XIII e 14 no século XV (7 dos quais em túmulos duplos).

Do ponto de vista da distribuição social dos vestígios, verificamos que a grande maioria se associa à nobreza: 18 exemplares, para 7 de rainhas (mais 1, pertencente a D. Isabel, esposa do infante e regente D. Pedro), e 7 de infantas (incluindo aqui duas filhas ilegítimas D. Afonso III, D. Leonor Afonso e D. Urraca Afonso).

Quanto à distribuição geográfica (tendo em conta a proveniência das peças), como já anteriormente foi notado, a escolha dos lugares de tumulação reflecte a importância dos vários núcleos urbanos e dos diferentes cenóbios, para cada período, bem como o grande eixo de circulação da corte régia, em torno da qual gira, afinal, a maior parte das personagens que revelam capacidade para dispor de *moimentos* sumptuosos ou mais significativos. Coimbra ocupa, assim, um lugar cimeiro, com 6 exemplares conservados, a par de Lisboa, associado a 5, seguidas, estas cidades, de Alcobaça (4), de Santarém (4), da Batalha (3) e de Guimarães (3).

Neste contexto, no que respeita às instituições escolhidas, as casas associadas a ordens mendicantes ganham vantagem – 14 no total, crescendo de 4 no século XIV, para 10 no século XV –, seguidas, numericamente, dos mosteiros cistercienses – a que estão associados 7 vestígios – 3 no século XIII e 4 no século XIV. Estas variações cronológicas reflectem, afinal, a conhecida dinâmica religiosa do panorama ocidental europeu (e que já atrás afluímos). Também as Sés têm um papel importante neste

³ Semelhante análise foi anteriormente feita, mas para o período somente que se estende de 1250 a 1350, por Rosa Pomar: *Memória Tumular de Rainhas, Infantas e Fidalgas em Portugal (1250-1350)*. *Ob. Cit.*

contexto, conservando 6 exemplares, todos pertencentes ao século XIV. Em igrejas matrizes (incluindo capelas anexas) encontramos 2 vestígios; 2 associados a uma colegiada e, finalmente, 1 num mosteiro hieronimita⁴.

Do ponto de vista tipológico, prevalecem claramente os vestígios com jacentes conservados, num total de 20.

Finalmente, terminamos este olhar breve sobre o panorama da tumulária feminina portuguesa de Duzentos, Trezentos e Quatrocentos, fazendo uma referência à iconografia presente ao nível das arcas (não englobante dos elementos que podem articular-se com os jacentes). Nestes, verificamos uma clara preponderância da decoração heráldica (presente em 20 exemplares, não necessariamente em exclusivo) e da decoração vegetalista (presente em 7 exemplares, em associação ou não a outros temas). A figuração pratica-se em 8 arcas do conjunto, 6 das quais incluem representações religiosas. Se contabilizarmos os temas em si, dividindo-os por âmbitos iconográficos, detectamos um número muito superior na variação dos temas religiosos (15 temas contabilizados – mesmo que muitos deles concentrando-se numa mesma arca) do que nos temas que podemos considerar como ‘laicos’ (5 temas). Entre os primeiros contam-se: Anjos Ceriférários (1⁵), Anunciação (1 – e outra desaparecida), Apostolado (3), Calvário (2 – uma em arcossólio), Cenas da Vida de Cristo (2), Cenas Litúrgicas? (1), Cristo Pantocrator com Tetramorfo (1), Cristo em Majestade (1), Estigmatização de São Francisco (1), Freiras/Frades-Monjas/Monges (3), Juízo Final (1), Profetas (1), Santos e Santas (2), Tetramorfo (1), Transporte da Alma (1), Virgens Mártires (1), Virgem com o Menino (2)⁶. Entre os segundos, podemos considerar: Cena de Lamentação (1⁷); Cenas de Caça (1); Decoração Heráldica (20); Decoração Vegetalista (7); Homes Selvagens (1); Instrumentistas Seculares (1).

⁴ De uma das peças desconhecemos a origem, concretamente do túmulo atribuído à infanta D. Catarina, filha do rei D. Duarte e que se encontra actualmente no Museu Arqueológico do Carmo, em Lisboa.

⁵ Referimo-nos ao número de peças em que os temas aparecem, podendo nalguns casos, como acontece com o Apostolado no túmulo de D. Inês de Castro, um mesmo tema repetir-se numa mesma arca.

⁶ Nas arcas pertencentes ao século XV, em nenhuma encontramos figuração religiosa. A grande excepção é o túmulo conjunto do infante D. João e da esposa D. Isabel, na Batalha, que apresenta a parede fundeira do arcossólio decorada com três cenas da Paixão de Cristo.

⁷ Tendo em conta a ausência de contexto explicitamente religioso em que a mesma aparece.

No seio deste conjunto assim definido, elegemos, como dissemos, algumas peças concretas, criando um *corpus* mais ou menos restrito que se estrutura em torno da presença de uma figura jacente sobre a tampa. Através do olhar sobre estes exemplares – nos seus valores matéricos, iconográficos, mas também procurando (quando possível) recompor os seus processos de execução e os projectos (mais amplos) de que fizeram parte – procurámos a resposta para algumas interrogações fundamentais que fomos lançando e enquadrando na I Parte do nosso discurso.

Afinal, qual a importância e o peso real da acção feminina na encomenda artística e, particularmente, na tumular? A que níveis e até que ponto existe um ‘gosto feminino’ patenteado na tumulária diferente do masculino? Até onde e com que certezas podemos descortinar uma identidade feminina, de características singulares, partindo dos *moimentos* que guardam despojos mortais de antigas damas? A resolução deste conjunto de problemáticas não é de todo fácil, até porque se torna muitas vezes difícil saber com exactidão quem encomendou e quem foi, no final, responsável pelos túmulos femininos de que dispomos, se as próprias mulheres ainda em vida, se outros agentes actuando em seu nome, depois da sua morte, fossem executores testamentários, fossem filhos, filhas ou mesmo maridos viúvos. Esta dificuldade torna, portanto, complexa ou, pelo menos, cautelosa a construção de um discurso em torno de uma ideia de auto-representação da mulher medieval tendo como ponto de partida a arte tumular a ela destinada; mas, como veremos, algumas possibilidades parecem poder descortinar-se quando focamos as atenções neste sentido.

Entre os séculos XI e XIII, no Ocidente medieval, a representação da mulher faz-se sobretudo em contextos religiosos – manuscritos, edifícios religiosos, mobiliário religioso – contando-se por isso entre os mais importantes testemunhos da iconografia feminina, pela sua dimensão “secular”, os domínios dos selos e das efígies funerárias – mesmo que em ambos não deixe de ser evidente a influência que a figura da Virgem – portanto de uma iconografia religiosa – tende a exercer sobre os modelos representacionais e o “peso” de uma cultura profundamente religiosa seja, por todos os motivos, omnipresente. Em certa medida, contudo, a influência entre os dois campos figurativos não deixa de ser mútua – o que constitui um fenómeno muito interessante.

Naqueles dois contextos representativos (o esfragístico e o tumular), a consciência da moda, a par da identificação familiar, nomeadamente através da heráldica, assim como o padrão de beleza, física e moral, vigente em cada época, desempenham, ainda assim, um papel fundamental na definição dos caracteres que informam a representação das mulheres. Por essa razão – mesmo considerando sempre, com o devido respeito, a complexidade de uma busca como a que fazemos – não podemos deixar de partir para a análise de alguns desses testemunhos com a expectativa de neles acharmos as pistas para o conhecimento das condições em que viveram e da maneira como pensaram algumas mulheres da medievalidade portuguesa.

Ao iniciarmos este estudo, interessava-nos sobretudo, à partida, perceber que tipo de imagem da feminilidade essas representações de âmbito funerário cristalizavam; portanto, que conceito de *género* estava na mente dos responsáveis pela sua elaboração e quais as implicações culturais e religiosas desse tipo de divisão natural da sociedade. Era, por isso, no jacente que a tradução desse conceito parecia oferecer-se de forma mais imediata – e daí que nele tenhamos centrado as nossas atenções –, ainda que, dada a integração do mesmo num programa mais amplo, todo o conjunto composto pelas iconografias que decoram a arca, mas também o global das práticas e intenções que envolvem o *moimento* e estão na base do projecto de ‘comemoração’ que ele representa, contribuam igualmente – e de que maneira (!) – para o transmitir.

O nosso ponto de chegada deveria ser, assim, idealmente, a reconstituição de cada um desses projectos ‘comemorativos’, na sua mais ampla extensão. E isto não apenas de um ponto de vista material – incluindo aqui não só o túmulo por si mesmo, mas também as suas relações (conhecidas e potenciais) com outros *moimentos* e com o espaço exacto escolhido/concebido para o implantar –, como também de um ponto de vista ritual – através da recomposição das exéquias tal como celebradas para cada personagem em questão, e de toda a série de orações e práticas – multiplicadas à medida que avançamos cronologicamente – que depois dos ritos de passagem propriamente ditos continuam a realizar-se em torno dos sepulcros e que os testamentos indicam com uma especificidade em crescendo. Pressente-se neste desejo um certo tom de utopia, pois, dada a falta de referentes documentais e o amplo desconhecimento que nos assola

relativamente a estas matérias, dificilmente nos seria possível, para tantos casos e em tão pouco tempo, realizar semelhante reconstituição. É com ela em mente, contudo, que temos sempre, quanto a nós, que avaliar estas arcas tumulares, para que nunca percamos de vista o seu alcance maior e o seu contexto de origem – pelo que, mesmo desconhecendo, em muitas situações, as suas características, esse é também o enquadramento mental em que pensamos esses mesmos fenómenos e produtos de arte.

Como se perceberá, as opções tomadas por estas personagens femininas ou por alguém em seu nome no âmbito da ‘comemoração’ fúnebre, para além de resultarem, muitas vezes, nos únicos testemunhos visíveis da existência dessas mulheres, constituem em todo o caso um instrumento poderoso e reconhecido de marcação de uma identidade, de eternização de uma personalidade, de materialização de uma determinada espiritualidade e de proclamação de um lugar específico no seio de um grupo familiar/linhagístico e, num segundo nível mais amplo, na sociedade que se abandona – mas a que não se deixa (nem se quer deixar) de pertencer. Por isso mesmo, essas opções que as mulheres fazem neste âmbito são uma fonte que tem de ser encarada como primária para a abordagem do universo feminino medieval e um campo de observação privilegiado para o suscitar de questões novas que são, por essa sua mesma condição, frequentemente difíceis de solucionar.

Apesar de claramente minoritária – como se pôde perceber pelos números que atrás apontámos – a tumulária feminina não deixa de ser por isso riquíssima e o jacente um objecto interessantíssimo e cheio de potencial para uma abordagem de várias dimensões da vida das mulheres no mundo medievo. Estas vão, afinal, muito além dos constrangimentos apenas aparentes de um domínio como o da relação com a morte.

CAPÍTULO 1

O primeiro jacente régio português (?): Urraca ou Beatriz

O primeiro moimento de rainha a entrar em Alcobaça: um caso pioneiro de ‘comemoração’ no feminino

A primeira peça sobre a qual nos debruçamos protagoniza um caso particularmente complexo, desafiador e importante. Trata-se da arca com um jacente de rainhas que se guarda na capela neogótica anexa ao braço sul do transepto da igreja de Santa Maria de Alcobaça. Aquela capela foi construída no século XVIII para albergar um conjunto de sepulcros régios que se encontravam originalmente na galilé, cuja degradação teria culminado no desaparecimento da mesma, antecedido da transferência dos túmulos que nela se guardavam, para o interior da igreja, nos começos do século XVI (durante o abaciado de D. Jorge de Melo, entre 1505 e 1519). D. Frei Pedro Serrano, abade de Santa Maria da Pedra, regista precisamente essa existência, em 1484, enquanto visitador nomeado por Cister para Portugal, Galiza, Castela e Leão. No texto da visitação de 22 de Fevereiro, para além de mandar colocar “*óptimos vitrais*” em todas as janelas da “*Capela dos Reis*” e cobrir as sepulturas dos monarcas de “*panos decentes*”, manda ainda que, aquando da presença de leigos nas cerimónias litúrgicas realizadas na igreja do mosteiro, as mulheres entrem somente até à dita “*Capela onde estão sepultados os reis*”, identificando-a como da invocação dos santos Tomé e Martinho e ordenando a elaboração de uma grade de madeira para colocar na porta principal da igreja. Determina igualmente que “*no altar sobredito da Capela de S. Martinho seja celebrada uma missa quotidiana pelos defuntos da Ordem, segundo desde há muito se costuma realizar neste mosteiro*”⁸. Estas referências dão-nos, por isso, a certeza da existência de uma estrutura de função funerária, identificada com a tumulação régia (donde a designação de “*Capela dos Reis*”)⁹, a ocidente da igreja,

⁸ Saúl António Gomes – *Visitações a Mosteiros Cistercienses em Portugal. Séculos XV e XVI*. Lisboa: Ministério da Cultura / IPPAR, 1998, pp. 159 e 161

⁹ A exclusividade dada à família real no que respeita aos sepultamentos ali realizados deve ser relacionada, como notou José Custódio Vieira da Silva, com a lei de D. Afonso III, datada de 1 de Março de 1241, que determinava que apenas os reis (e seus descendentes) pudessem exercer o direito de padroado sobre os mosteiros cistercienses; o que, em articulação com as proibições impostas por Cister quanto ao enterramento de outros nas suas casas que não os fundadores e, no máximo, os benfeitores dos

comunicando com ela pela porta principal. Frei Hierónimo Román descreverá essa capela, em 1589, como estando à direita de quem saía da igreja, o que nos leva a pensar, em concordância com José Custódio Vieira da Silva, numa concentração das arcas ali guardadas desse lado norte da galilé – e não propriamente de uma localização de toda a estrutura a norte da igreja, no lugar onde hoje se encontra a Sala dos Reis, como entendeu Vergílio Correia. Seria, de resto, esta uma solução semelhante (embora invertida) àquela que foi adoptada para sepultamento dos Duques da Borgonha, na própria casa-mãe da ordem de Cister¹⁰.

O facto – mais ou menos óbvio – de elegermos este *moimento* como “cabeça de cartaz” da análise que aqui pretendemos fazer da idiossincrasia da presença feminina no domínio tumular português, justifica-se, na verdade, por um conjunto abrangente de significativas razões. Em primeiro lugar, pela incontornável constatação, que já anteriormente fizemos, de se tratar não só do mais antigo túmulo decorado que se atribui a uma rainha portuguesa, como também, aparentemente, do mais precoce testemunho de um jacente utilizado para eternizar a memória de qualquer um dos membros do casal real – e, inclusivamente, já identificado como o mais antigo jacente preservado em Portugal. Em segundo lugar, por ser esta uma peça-chave no tabuleiro dos intercâmbios artísticos e tipológicos e das múltiplas dinâmicas que definem, na sua essência e evolução, o fenómeno da tumulária medieval lusa – e isto não somente para os túmulos com jacente. Para além disso, esta arca obriga-nos a questionar toda a simbólica inerente a este fenómeno artístico a que corresponde a efígie tumular (enquanto forma de ‘individualização’ e de representação do *indivíduo*), mais do que qualquer outra, dado o seu suposto isolamento, no contexto da tumulária da época, em Portugal, bem como a problematizar em torno da instrumentalização (ou não) que daquele recurso – o jacente – é feita, em contexto português, no âmbito da afirmação do poder e da imparidade da(s) figura(s) régia(s). Finalmente, para tentarmos apreender a essência deste objecto e desconstruir a trama apertada que insiste em envolvê-lo e nos torna difícil a chegada a uma conclusão – mesmo que seja para constatarmos a honesta

mesmos – a par do casal régio, dos bispos e arcebispos e, obviamente, dos membros da comunidade – ajuda a explicar essa mesma situação (José Custódio Vieira da Silva – *O Panteão Régio do Mosteiro de Alcobaça*. Lisboa: IPPAR, 2003, p. 23).

¹⁰ José Custódio Vieira da Silva – *Ob. Cit.*, pp. 19-20; Jorge Manuel Oliveira Rodrigues – *Galilea. Locus e Memória. Panteões, estruturas funerárias e espaços religiosos associados em Portugal, do início do séc. XII a meados do séc. XIV: da formação à vitória do Salado*. *Ob. Cit.*, p. 131.

impossibilidade de termos certezas absolutas – temos de avaliar esta peça nas suas várias e diferentes componentes, saber fazer uso (racional) da dita análise ‘estilística’ e da ‘iconográfica’, e ponderarmos sobre as vicissitudes pelas quais estes *moimentos* frequentemente passam e que podem levá-los a não serem, na verdade, objectos acabados de um único tempo medieval.

Este jacente e o túmulo a que o mesmo pertence têm merecido, por parte da historiografia portuguesa, duas atribuições, portanto, duas propostas de identificação da personagem que ali teria sido inumada: defendem alguns autores – a saber: Manuel Luís Real¹¹, Mário Barroca¹² e Carla Varela Fernandes¹³ – que se trata do sarcófago de D. Urraca, mulher do rei D. Afonso II, falecida em 1220; outros – a saber: Carlos Alberto Ferreira de Almeida¹⁴, José Custódio Vieira da Silva¹⁵ e Jorge Rodrigues¹⁶, para citar os mais recentes – que foi antes o sepulcro de D. Beatriz, esposa do rei D. Afonso III, desaparecida em 1300.

Entre os argumentos a que recorrem os primeiros, contam-se: o que reconhecem tratar-se de um arcaísmo evidente das figurações, que apenas seria compatível com uma datação no século XIII, justificando com isto a estranheza que, de facto, desperta a modelação rígida, geometrizante e linearista do jacente; a jovialidade que dizem definir o rosto da efígie (tendo D. Urraca falecido “jovem” e D. Beatriz não); e, sobretudo, a interpretação que fazem da intrigante iconografia patente no facial dos pés como tratando-se de uma cena de lamentação representando o rei, ao centro, rodeado dos quatro filhos do casal, muito jovens aquando da morte da mãe, e de uma ama do mais novo, D. Fernando – identificação esta que se revelaria, de resto, coerente com o facto

¹¹ Manuel Luís Real – Alcobaça. *Portugal Roman*. Vol. 1. Zodiaque: 1986, pp. 80-82.

¹² Mário Jorge Barroca – Sarcophage de la reine Urraca. *Aux confins du Moyen Age. Art portugais XII-XV^{ème} siècle*. Catálogo da Europália: 1991, pp. 158-160.

¹³ Carla Varela Fernandes – *Poder e Representação. Iconologia da Família Real Portuguesa. Primeira Dinastia. Séculos XII a XIV. Ob. Cit.*, Vol. II, pp. 851-866.

¹⁴ Carlos Alberto Ferreira de Almeida – *O Românico. História da Arte em Portugal*. Vol. 3. Lisboa: Publicações Alfa, 1986.

¹⁵ José Custódio Vieira da Silva – *O Panteão Régio do Mosteiro de Alcobaça. Ob. Cit.*

¹⁶ Jorge Manuel Oliveira Rodrigues – *Galilea. Locus e Memoria. Panteões, estruturas funerárias e espaços religiosos associados em Portugal, do início do séc. XII a meados do séc. XIV: da formação à vitória do Salado. Ob. Cit.*, pp. 139-145.

de se tratar da personagem mais discreta nas suas manifestações de dor¹⁷. Ordenada, segundo esta linha interpretativa, pelo próprio monarca viúvo, semelhante cena não podia ser mais explícita, segundo crêem, quanto à vontade do rei de manter viva a memória da consorte, perpetuando, numa homenagem do marido e dos filhos, a “*imagem de D. Urraca como boa esposa e boa mãe*”¹⁸.

Relativamente à possibilidade de nos encontrarmos antes perante o túmulo da rainha D. Beatriz, um primeiro aspecto que se impõe esclarecer – para não iludir o observador mais distraído – diz respeito à inscrição que foi gravada no rebordo da tampa do túmulo, inscrição que o atribui sem margem para dúvidas a esta rainha, mas que corresponde efectivamente a uma composição do século XVII (atribuída a 1675)¹⁹. Poderemos, no entanto, questionar-nos sobre os fundamentos de uma tal assumpção de identidade e, sobretudo, de um registo tão duradouro e ostensivo, como que destinado a exterminar eventuais dúvidas que já então deveriam recair sobre esta matéria, a crer na incerteza demonstrada quanto a ela por Hierónimo Román, em pleno século XVI, como veremos.

Por outro lado, se a justificação da jovialidade que transparece do rosto do jacente não convence nem pode convencer (sobretudo depois de termos afirmado o quanto estes ‘retratos’ pétreos medievais se definem segundo critérios fundamentalmente de *idealização*), o reconhecimento dos gestos de sofrimento e dor corporizados pelas figuras presentes na figuração do facial dos pés é inegável e desafiador e coloca-nos perante a mais tradicional codificação medieva para gestos de lamentação. Não é, contudo, fácil nem evidente a aceitação de uma cena com este tom de intimismo, de carácter autobiográfico tão marcado (sobretudo em data tão precoce e de forma tão desenquadrada como esta) e que vem, no fim de contas, inverter, sem justificação aparente, a lógica relacional hierárquica do casal medievo, atribuindo ao elemento masculino, ainda por cima a um rei (!), a fragilidade e a expressão sentimental bem mais condizentes com a prevalência dos efeitos da emotividade na mulher. Mais:

¹⁷ Manuel Luís Real e Mário Barroca procuram mesmo reconhecer as idades dos infantes nestas representações do que consideram compor o mais antigo e um dos raros retratos medievais da família real.

¹⁸ Carla Varela Fernandes – *Poder e Representação. Iconologia da Família Real Portuguesa. Primeira Dinastia. Séculos XII a XIV. Ob. Cit.*, Vol. I, p. 168.

¹⁹ Esta inscrição assinala, de resto, a data de falecimento da rainha D. Beatriz em 1304, provavelmente com base nas afirmações de Francisco Brandão, na Parte Sexta da *Monarquia Lusitana*, o que, como veremos, não deverá corresponder à verdade.

não podemos deixar de lembrar as palavras de Alfonso X, condenando, em duas das leis das *Siete Partidas*, este tipo de manifestação e defendendo a proibição de entrada nos lugares sagrados daqueles que ostentassem as marcas da sua prática.

Já demonstrámos anteriormente como a identificação exacta – ou o mais aproximada possível – da destinatária desta arca, comporta em si muito mais do que um desejo de rigor do especialista destas matérias. Atribuir este túmulo a D. Urraca ou a D. Beatriz obriga, em boa verdade, a rever o conjunto da dinâmica evolucionar da tumulária medieval portuguesa, em dados tão fundamentais como a definição da data de início do fenómeno do jacente – pois a tratar-se do túmulo de D. Urraca, encomendado para ela tal como hoje se apresenta, este seria o mais antigo jacente português –, a origem nacional da prática das arcas monumentais figuradas ou do modelo de enquadramento das figuras representadas nos faciais em edículas ou sob arcadas – pois se esta arca tivesse sido concebida na terceira década do século XIII, e não no seu final, este seria o primeiro exemplo, em Portugal, deste tipo de ordenação a que nos referimos.

Mas já voltaremos à análise da peça.

Primeiramente, comecemos por identificar e enquadrar as duas personagens em questão.

1.1: D. Urraca, a infanta de Castela

D. Urraca Afonso, o “*primeiro penhor da união de interesses entre Castela e Portugal*” na história da Coroa lusitana²⁰, pertencia à extensa prole dos soberanos de Castela, Alfonso VIII e Leonor de Plantageneta, herdeiro de Sancho III de Castela e filha de Henry II de Inglaterra, respectivamente, e protagonistas de um momento áureo da hegemonia castelhana na política peninsular (na pré-união definitiva de Castela e Leão)²¹ e – o que sobretudo nos interessa – arquitectos de um projecto fundamental e,

²⁰ Bernardo Sá-Nogueira – Urraca de Castela ([1186/1187]-1220). *As primeiras rainhas. Colecção Rainhas de Portugal*. Coord. Ana Maria S. A. Rodrigues, Isabel dos Guimarães Sá e Manuela Santos Silva. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2012, p. 281.

²¹ Para esta posição de força do reino de Castela, muito contribuiu, como é sabido, a vitória sobre os Almóadas na batalha de Las Navas de Tolosa, a 16 de Julho de 1212, considerada como um momento definidor de uma nova alteração de forças no âmbito peninsular, a favor do poder cristão.

sob muitos aspectos, inaugurador, de inumação régia. O Real Mosteiro de Las Huelgas de Burgos, cenóbio cisterciense feminino fundado pelos monarcas na década de 80 do século XII²² e que, a partir de 1199, foi oficialmente por eles eleito como local de sepultura da família real²³, representa, efectivamente, um episódio crucial nas opções fúnebres dos monarcas da Península que, pelas novidades inerentes e o significado que lhe podemos adivinhar, terá certamente conhecido algum impacto no seu próprio contexto de origem²⁴. Ao eleger o mosteiro cisterciense feminino de Burgos, Alfonso

²² Curiosamente, a data exacta de fundação de Las Huelgas de Burgos não é conhecida. Numa versão da história do mosteiro baseada em documentos hoje desaparecidos, o casal real teria “começado a fundar” o mosteiro em 1180. É, contudo, em 1187 que o mosteiro parece verdadeiramente ganhar forma, quando, a 1 de Junho o rei nomeia “Misol” para abadessa do cenóbio, “que tinha construído em Burgos”, dedicado a Nossa Senhora e colocado sob a obediência cisterciense. V. Archivo del Monasterio de Las Huelgas de Burgos, Legajo 1, nº 5-A, publicado em *Documentación del monasterio de Las Huelgas de Burgos*, T. 1 (1116-1230). Ed. José Manuel Lizoain Garrido. Burgos: 1985, Doc. 11, pp. 19-23). No mesmo ano, por um documento que apenas nos chegou em cópia moderna, Guillaume, abade de Cister, a pedido de Alfonso VIII, faz de Las Huelgas o local de reunião do capítulo anual dos mosteiros femininos de Leão e Castela e a abadia-mãe da ordem nesses reinos (não obstante as resistências impostas ao assumir deste lugar proeminente, motivadas pela fundação anterior de outras importantes casas femininas). V. Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Colección Salazar, ms. O-17, fol. 636-637, publicado em *Documentación del monasterio de Las Huelgas de Burgos. Ob. Cit.*, T. 1 (1116-1230), Doc. 13, pp. 25-26. A 2 de Janeiro de 1188, Clemente III coloca o mosteiro sob a sua protecção, confirmando a fundação e a sua filiação em Cister. V. Archivo del Monasterio de Las Huelgas de Burgos, Legajo 1, nº 5-C, publicado em *Documentación del monasterio de Las Huelgas de Burgos. Ob. Cit.*, T. 1 (1116-1230), Doc. 21, pp. 38-41. Para uma análise mais abrangente dos vários tópicos envolvidos nesta fundação/composição funerária, veja-se, entre outros: Xavier Dectot – *Les tombeaux des familles royales de la péninsule ibérique au Moyen Age. Ob. Cit.*, pp. 118-119; María P. Alonso Abad – *El Real Monasterio de Las Huelgas. Historia y Arte*. Burgos: 2007.

²³ A 14 de Dezembro de 1199, Alfonso VIII e Leonor de Plantageneta confirmam a doação do mosteiro a Cister e a Guy, novo abade do cenóbio, por ocasião da sua passagem por território espanhol, e escolhem ser ali sepultados: “*Preterea, prossimus in manu predicti abbatis quod nos et fili nostri, qui consili et mandato nostro quiescere voluerint, in supra dicto monasterio Sanctee [sic] Marie Regalis sepeliamur*” (Archivo del Monasterio de Las Huelgas de Burgos, Legajo 1, nº 15, publicado em *Documentación del monasterio de Las Huelgas de Burgos. Ob. Cit.*, T. 1 (1116-1230), Doc. 52, pp. 92-94).

²⁴ O caso de Las Huelgas de Burgos constitui, de resto, um objecto de estudo interessantíssimo também do ponto de vista da condição feminina na Idade Média e das múltiplas facetas que assumiu a relação das mulheres com a instituição eclesial (e a sua participação na mesma), nomeadamente pelo imenso poder que acabou por ser conferido às suas abadessas, libertas da tutela episcopal (respondiam directamente ao papa) e gestoras de um senhorio territorial e jurídico (dispunha do seu próprio *fuero*) que lhes permitia nomear sacerdotes, alcaides e abadessas de conventos colocados sob a sua dependência (Torquemada, Gradefes, Carrizo, Perales, San Andrés de Arroyo, Cañas y Fuencaliente, aos quais se juntaram os de Vileña, Villamayor de los Montes, Renuncio, Barría y Avia, alcançando um total de doze abadias filiadas). Estes poderes mantiveram-se praticamente até ao final do século XIX. Uma das figuras que, por razões óbvias, mais nos interessa neste contexto é a da infanta D. Branca de Portugal que, de futuro, esperamos vir a ter a oportunidade de estudar. A importância deste panteão familiar de Burgos na investigação sobre as mulheres passa, contudo, também por outras ligações passíveis de serem estabelecidas: Elizabeth Hallam propôs já que o facto de o casamento de Eleanor de Castela (como ficou conhecido no seu reino de adopção), filha de Fernando III de Castela e Leão e da sua segunda esposa, Juana de Danmartín, condessa da Ponthieu, ter casado, com o futuro Edward I de Inglaterra, no mosteiro de Las Huelgas de Burgos possa ter influenciado a emergência de Westminster Abbey como novo panteão plantageneta (embora o processo viesse, na verdade, de trás). V. Elizabeth Hallam – *The Eleanor Crosses and Royal Burial Customs. Eleanor of Castile 1290-1990: essays to commemorate the 700th anniversary of her death: 28 November 1290*. Ed. D. Parsons. Stumford, 1991, pp. 14-15. Lembremos de

VIII inaugura, entre os reis castelhanos, uma nova prática (que logo voltará a ser interrompida por Fernando III ao optar pela catedral de Sevilha²⁵), que torna mais clara e dota de novos sentidos a opção pelas comunidades monásticas na constituição de “cemitérios”. Mais até do que a quebra do rigorismo cisterciense, concretizada na permissão dada pelo próprio abade de Cister para o acolhimento dos corpos dos monarcas no interior do espaço sagrado, mas, na verdade, abrangida pela exceção dada aos fundadores das comunidades, é a dimensão familiar que no caso de Las Huelgas se revela verdadeiramente inovadora e interessante de analisar, pois os descendentes do casal régio não eram, a bem dizer, abrangidos por aquela *nuance*. Neste contexto, a força discursiva que a localização específica dos túmulos no lugar escolhido para os albergar pode assumir (e assume em quase todas as situações) revela-se particularmente evidente. A disposição que ali podemos apreciar, distribuindo-se as arcas pelas três naves do espaço cultural (particularmente isoladas entre si²⁶), mesmo que apenas na

resto que o túmulo de Eleanor, datado de 1291, é o primeiro para uma rainha a ser tão elaborado na Inglaterra medieval, provavelmente por encomenda sua (conforme a análise da heráldica, nomeadamente, deixa perceber). O sepultamento desta rainha em Westminster (permanecendo o coração em Blackfriars, Londres, e as entranhas na catedral de Lincoln) constitui, de qualquer modo, um importante passo na transformação desse mosteiro num mausoléu régio.

²⁵ A mudança de direcção operada por Fernando III e pelos seus sucessores, recuperando a prática de enterramento no interior de catedrais (e não de mosteiros) impôs uma mudança também na concepção inaugurada em Burgos, suportada numa *apropriação familiar* de uma comunidade que a ela ficava ligada profundamente e por ela devia necessariamente interceder, contribuindo para a sua exaltação. Com efeito, o papel central da catedral na vida diocesana impedia que a mesma fosse “anexada” por uma família (mesmo que fosse a família real) e, portanto, a sua verdadeira transformação em *capela funerária*. Assim, verifica-se que, apesar do privilégio de implantação de que gozam, no coração dos edifícios, estes conjuntos funerários do séc. XIII (ao contrário dos de Toledo e Compostela concebidos no século anterior) caracterizam-se por uma certa vontade de criar algum sentido de isolamento, diferenciando o espaço dos mortos do restante espaço de culto, o que é particularmente evidente em Sevilha, onde (segundo um relato do séc. XIV) a capela real estava rodeada por um gradeamento. É interessante esta solução que permitia o isolamento do espaço funerário, sem o tornar distinto do espaço sagrado, mas mantendo a relação entre ambos e permitindo, de resto, uma comunicação visual com os lugares de maior significado no interior do templo.

²⁶ A sensação de verdadeira separação entre as naves, criado pela ocupação de várias das arcadas de suposta comunicação entre as mesmas por nichos *opacizantes*, constitui uma característica particular do interior desta igreja de Las Huelgas de Burgos e leva mesmo Xavier Dectot a considerá-la como resultado da vocação funerária (para além, sempre, da cultural, é claro) a que o espaço esteve votado desde o início da sua segunda e definitiva construção (iniciada em 1230, já depois de eleita a igreja como local de sepultura dos reis). Segundo o historiador, apesar de não podermos excluir a hipótese de se tratar de um efeito meramente conjuntural, a preocupação dos construtores em iluminarem generosamente a nave central (que assim não sofre os efeitos da obstrução criada pelo preenchimento das arcadas), bem como a existência de um único transepto e coro (demonstrativa da razão não cultural daquela divisão), levam antes a pensar esta concepção como consequência da relação com os túmulos para ali pensados e da hierarquização dos mesmos. “*L’architecture n’a pas ici contraint l’implantation du panthéon royal, comme on pourrait le croire de prime abord, mais a au contraire été pensée en fonction de celui-ci, poussant beaucoup plus loin qu’ailleurs la traditionnelle division tant longitudinale qu’en largeur des bâtiments culturels médiévaux*” (Xavier Dectot – *Les tombeaux des familles royales de la péninsule ibérique au Moyen Age*. Ob. Cit., p. 122).

segunda metade do séc. XIII, depois de terminada a igreja, se cumpra em definitivo, e que nenhum documento subsista para garantir a sua correspondência com o projecto original dos reis, pode bem ser aceite – até pelo *continuum* em que o mesmo se desenvolve – como forma de organização primitiva. Ducentista ainda é-o, pelo menos²⁷. Assim, não só os túmulos assumem em definitivo, para a sua implantação, o interior do espaço sagrado, como se localizam entre a comunidade monástica e o altar-mor – uma disposição que coloca os defuntos no centro da liturgia e da vida da comunidade cisterciense, para a qual passam a desempenhar um papel já não somente de fundadores, mas de autênticos intercessores, num jogo complexo de relações recíprocas²⁸. A preocupação com a salvação da alma não se oferece, contudo, para Xavier Dectot, como principal motor desta conquista – pois não domina nos epitáfios dos sarcófagos –, mas antes a intenção do monarca (Alfonso VIII) de tornar mais clara e estreita a aliança entre o clero e a monarquia, e sobretudo com os seus mais importantes representantes, os reis.

Semelhante vocação para um projecto com origem em Alfonso VIII e Leonor de Plantageneta não parece, de resto, descabida, no contexto da política que colocam em prática, de consolidação da posição de Castela (e, portanto, da autoridade do seu governante) entre os reinos peninsulares e mesmo no tabuleiro diplomático estendido além-Pirinéus, política que, entre muitos outros aspectos, se patenteou num conjunto de escolhas matrimoniais para os seus descendentes que os ligaram familiarmente às

²⁷ Os túmulos ocuparam inicialmente um lugar provisório, antes de entrarem propriamente na igreja, que Xavier Dectot identifica como sendo a capela de planta quadrangular situada a norte da estrutura mais antiga conservada do mosteiro, as *Claustrillas*, onde possivelmente eram postos em prática os processos de conservação dos cadáveres que permitiam a sua mumificação, quiçá até criando-se ali um “laboratório” especializado que poderá ajudar a explicar os vários anos que o corpo de Beatriz de Suabia permaneceu no mosteiro antes de ser levado para Sevilha. V. Xavier Dectot – *Les tombeaux des familles royales de la péninsule ibérique au Moyen Age. Ob. Cit.*, p. 122. Entre 1230 e 1251 foi construída a igreja actual. A disposição dos túmulos no interior da mesma constitui matéria bem conhecida, nomeadamente graças ao conteúdo de uma dedicação datada de 4 de Setembro de 1279, que nos revela a repartição dos túmulos, realizada em função da hierarquia estabelecida entre as personagens (em função da sua importância e lugar na sociedade). A distribuição fazia-se por 3 espaços, aproveitando a divisão natural das 3 naves: a nave central dedicada aos reis – na verdade, somente aos fundadores do mosteiro, Alfonso VIII e Leonor de Plantageneta, uma vez que a Enrique I foi dado lugar entre os infantes, talvez por, na altura da execução destes túmulos (reinado de Fernando III ou início do de Alfonso X), não interessar relembrar a questão da sucessão ao trono verificada após a morte de Enrique I, tio de Fernando III; a nave lateral norte estava reservada aos infantes; a nave lateral sul às abadessas (que tinham de ser, na origem pelo menos, infantas). V. Xavier Dectot – *Les Cimetières aux Rois et leur Évolution en León et en Castille du XI^e au XIII^e Siècle. Ob. Cit.*, p. 61.

²⁸ Lembremos, a este propósito, a bula papal que regulamentou um ano de indulgências para quem se apresentasse perante o túmulo de um rei no dia do aniversário da sua morte, por comparação com os 40 dias de que gozavam aqueles que se dirigissem à abadia no dia da festa da Virgem.

principais casas reinantes da época: Inglaterra (pela própria união dos monarcas), Leão (pelo casamento da infanta Berenguela com Alfonso IX – 1199), França (pela união da infanta Blanca²⁹ com Louis VIII – 1200), Portugal (pela escolha de D. Afonso II como marido da infanta Urraca – 1208/1209) e, finalmente, Aragão (pela aliança entre a infanta Leonor e Jaime I – delineada a partir de 1217). Por via fraterna, D. Urraca Afonso encontrava-se, assim, no âmago de uma teia de relações familiares entre cortes, que constitui um caso paradigmático das dinâmicas relacionais que sempre caracterizaram – estimularam e condicionaram – a política régia do Ocidente medievo³⁰.

Nascida provavelmente nos primeiros meses de 1187³¹, D. Urraca teria quase 22 anos quando se uniu em matrimónio ao monarca português, um jovem da sua geração, perto dos seus 23 anos³². As motivações por detrás desta aliança, no plano estratégico em que os matrimónios régios sempre se desenham, são, da parte dos monarcas castelhanos, já relativamente evidentes, tendo em conta a sua clara política de associação familiar às principais Coroas da Península e mesmo do Ocidente, através do casamento das suas descendentes com os futuros reinantes das mesmas. No que se refere ao lado português, este casamento – que não se impõe sem dificuldades, quer pela

²⁹ Na I Parte da tese chamamos-lhe Blanche, seguindo a nossa opção pela designação das rainhas segundo os nomes por que ficaram conhecidos nos lugares onde reinaram. Para a biografia desta soberana veja-se: Régine Pernoud – *La reine Blanche*. Paris: Éditions Albin Michel, 1972.

³⁰ Não se conhece, contudo, qualquer correspondência de D. Urraca que nos permita avaliar qual o impacto destas relações na vida da infanta e do reino a que, pelo casamento, passou a pertencer. O sinal mais imediato e importante das potenciais trocas (de todo o tipo) decorrentes destas articulações familiares é o facto de D. Afonso, filho segundo dos reis de Portugal, ter sido enviado para passar grande parte da sua juventude na corte da tia que se tornara soberana de França, ali conhecida como Blanche de Castille. Como dissemos na I Parte, segundo Leontina Ventura, o infante já ali estava seguramente em 1234, talvez desde 1229, o que torna complexa, no estado actual da investigação, a inclusão da mãe (falecida já em 1220) no processo. Bernardo Sá-Nogueira considera ser mais verosímil que tenha sido Berenguela, a tia mais velha e regente de Castela entre 1214 e 1217, a confiá-lo à irmã, soberana de França. V. Bernardo Sá-Nogueira – Urraca de Castela ([1186/1187]-1220). *Ob. Cit.*, p. 239.

³¹ D. Urraca é mencionada, pela primeira vez, num documento datado de 28 de Maio de 1187 (juntamente com os pais e a infanta Berenguela), no qual Alfonso VIII realiza uma doação ao mosteiro de Las Huelgas de Burgos, por ele fundado, como vimos. V. Ricardo del Arco – *Sepulcros de la Casa Real de Castilla*, p. 243.

³² Em Fevereiro de 1209, D. Urraca é, pela primeira vez, referida na documentação portuguesa, figurando com o sogro e o marido à cabeça de uma doação da *villa* de Cervelo ao filho do chanceler Julião Pais. A partir desta data, de resto, não mais a rainha deixa de estar presente (com algumas excepções) no início dos documentos régios, acompanhada do título de *Regina*. V. *Documentos de D. Sancho I (1174-1211)*. Ed. Rui Azevedo, Avelino de Jesus da Costa e Marcelino Pereira. Vol. I. Coimbra: Centro de História da Universidade, 1979, Doc. nº 173, pp. 264-265. Aponta-se, por isso, como período para a data provável do matrimónio aquele que decorre entre Novembro de 1208 e Fevereiro de 1209, uma vez que não existe prova documental do mesmo.

consanguinidade que unia os noivos, quer pela fidelidade e as ligações a Leão que parte da nobreza portuguesa mantinha, quer ainda pela (reconhecida) política hegemónica do monarca de Castela –, apresentava também um conjunto de mais-valias. À cabeça das vantagens entrevistas por D. Sancho I estaria certamente a possibilidade de criar um elo novo com Castela, reino que cada vez mais se evidenciava como eixo central da política peninsular, e assim travar os ímpetus expansionistas de Alfonso IX de Leão (contribuindo para o “isolar”), com quem as relações, pelo contrário, se revelavam progressivamente dificultadas por um conjunto de factores e acontecimentos³³. Nem só bons augúrios este casamento trazia, contudo, para o reino de Portugal. Tal como tem sido recorrentemente sublinhado pelos historiadores que se dedicam ao estudo destes reinados, de certa forma o matrimónio de D. Afonso com D. Urraca surge como episódio desencadeante de um mal-estar com o clero que havia de conhecer várias etapas. Com efeito, é alegando a proximidade de parentesco entre os noivos³⁴ que o bispo do Porto, D. Martinho Rodrigues, se recusará a celebrar o matrimónio e mesmo a receber processionalmente os nubentes, conforme estipulado, aquando da passagem dos mesmos pela cidade episcopal. O que estava em causa era, contudo, não tanto um purismo do prelado no cumprimento da lei eclesiástica (como sabemos, vigente, mas frequentemente alvo de dispensas³⁵), quanto uma outra e mais complexa conjugação de factores³⁶, entre os quais o confronto do prelado com o monarca reinante (D. Sancho I)

³³ Em primeiro lugar, o gólar da tentativa de aliança com Leão pela anulação do casamento de Alfonso IX com a infanta D. Teresa de Portugal (irmã de D. Sancho I), ocorrida em 1194, depois de três anos de união e de três filhos nascidos (Sancha, Fernando e Dulce). A quebra deste laço matrimonial, acrescida das disputas entre os monarcas pela arras de D. Teresa e da assinatura do Tratado de Tordehumos entre Alfonso VIII e Alfonso IX, inaugurou, como bem observa Hermínia Vilar, um nova fase na política peninsular de D. Sancho I, no seio da qual se desenhará a aproximação a Castela. V. Hermínia Vasconcelos Vilar – *D. Afonso II*. Rio de Mouros: Círculo de Leitores, 2005, p. pp. 14-15. A primeira tentativa concretiza-se no contrato matrimonial para casar o infante herdeiro, Enrique de Castela, com a infanta D. Mafalda, filha de D. Sancho I (dissolvido, como é sabido, em 1216); a segunda no matrimónio entre o herdeiro da coroa portuguesa, D. Afonso, e a infanta D. Urraca, também filha dos reis de Castela (concretizado, como dissemos, entre finais de 1208 e inícios de 1209). Consumada esta aliança, a Coroa portuguesa iniciava, assim, uma preferência por mulheres castelhanas na escolha das consortes que, salvo a excepção representada por D. Isabel de Aragão (esposa de D. Dinis), se manteria intacta até aos finais do século XIV (até à aliança de D. Fernando I com D. Leonor Teles de Meneses).

³⁴ Eram ambos descendentes de Alfonso VI, tetravô de Urraca e bisavô de Afonso, mas também, como chama a atenção Bernardo Sá-Nogueira, de Raimundo Berenguer III, pai da bisavó paterna de Urraca e pai do avô materno de Afonso. V. Bernardo Sá-Nogueira – Urraca de Castela ([1186/1187]-1220). *Ob. Cit.*, p. 252.

³⁵ Como possivelmente fora o caso deste consórcio. V. Bernardo Sá-Nogueira – Urraca de Castela ([1186/1187]-1220). *Ob. Cit.*, p. 252.

³⁶ Bernardo Sá-Nogueira coloca também no centro desta questão os interesses dos Hospitalários (ordem à qual a linhagem materno do bispo, os Pereiras, estava muito ligada), talvez apostados em fazer suceder a

que, por essa mesma altura, apoiava o concelho do Porto na querela que o mesmo mantinha com o poder episcopal quanto à jurisdição da cidade³⁷.

Sinais, portanto, de uma relação difícil com o clero diocesano que se havia de prolongar – e agravar – nos reinados seguintes e que, não obstante ser, na verdade, independente da escolha das rainhas consortes e do papel que desempenharam no seu reino de adopção, não deixa de marcar alguns momentos das suas vidas no mesmo, nomeadamente no modo como se desenvolveram (e nas escolhas que neles foram feitas) os seus próprios processos de preparação da morte. Tanto assim, que as exéquias de D. Urraca não puderam certamente fazer-se nos termos adequados por o rei estar excomungado e o reino interdito. Por seu lado, com D. Afonso III excomungado (mesmo que absolvido pelo abade de Alcobaça), terá cabido a D. Beatriz, juntamente com D. Dinis, cuidar para que o seu corpo chegasse ao destino por ele determinado e, quiçá, tratar das condições materiais do sepultamento do rei.

Muito pouco se conhece da actuação de D. Urraca em solo português – e, na verdade, de toda a sua existência.

A partir de Março de 1211 torna-se rainha consorte, ainda que desde a chegada a Portugal e do casamento com o infante, a dignidade de “*Regina*” lhe seja reconhecida, aspecto que pode ser interpretado, como já foi, como testemunho do prestígio que D. Sancho I deveria considerar ser trazido à Coroa portuguesa por esta união com a infanta castelhana, a quem confere, desde o início, um destaque, na documentação, que não dá a nenhum dos seus outros filhos (genericamente identificados em bloco como “*os outros meus filhos*”)³⁸.

O desconhecimento sobre o ‘percurso’ da rainha chega ao ponto de implicar sérias dificuldades na identificação exacta do número e das datas de nascimento dos infantes nascidos da sua união com o terceiro monarca de Portugal. Essa identificação, na ausência de referências explícitas, tem vindo assim a ser feita com base nas listas de

D. Sancho I, D. Fernando Afonso, o bastardo de D. Afonso Henriques que fora grão-mestre da ordem entre 1201-1212 e 1205-1206 (Bernardo Sá-Nogueira – Urraca de Castela ([1186/1187]-1220). *Ob. Cit.*, p. 253).

³⁷ Hermínia Vasconcelos Vilar – *D. Afonso II. Ob. Cit.*, pp. 43-44.

³⁸ Ana Rodrigues Oliveira – *Rainhas Medievais Portuguesas. Ob. Cit.*, p. 101.

nomeações que aparecem no início dos documentos régios, um processo, portanto, não isento de dificuldades. O primeiro fruto desse matrimónio terá sido, como é conhecido, D. Sancho, cujo nascimento tem vindo a ser situado entre os últimos meses de 1209 e os primeiros de 1210, mas que Hermenegildo Fernandes aponta como tendo ocorrido somente entre Outubro e Dezembro desse último ano³⁹. Ter-se-á seguido D. Leonor, cujo nome aparece de forma sistemática a partir de Julho de 1211, e D. Afonso, que apenas figura nas referidas listas a partir de Maio de 1217, mas identificado pelo citado historiador num documento datado de Fevereiro de 1216⁴⁰. O último de que se tem registo é D. Fernando, documentado a partir de Março de 1218⁴¹.

Apesar das muitas lacunas, conservamos, ao contrário do que se verifica para a maioria das rainhas consortes da primeira dinastia, um testamento mandado redigir por D. Urraca⁴².

³⁹ Hermenegildo Fernandes – *D. Sancho II*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006, pp. 35-36.

⁴⁰ Hermenegildo Fernandes – *Ob. Cit.*, p. 34. Afirma, contudo Hermínia Vilar: “...não obstante um anterior e intrigante documento datado de Abril deste ano [1211] e no qual aparecem os nomes de Sancho, Afonso e Leonor, de forma isolada e esporádica, dificilmente explicável. Se a existência deste documento reflecte um erro de cópia, um engano do escriba ou um indício da existência de outros infantes mortos em criança, é uma dúvida à qual dificilmente podemos responder. A verdade é que o infante Afonso, futuro rei após a morte de Sancho II, apenas é assinalado em Maio de 1217 e, tal como tinha acontecido na documentação de Sancho I, a referência ao nome de Leonor passará para último plano e o nome do novo infante varão será, cuidadosamente, intercalado logo após o do primogénito. O domínio da sucessão pela linha masculina era assim reafirmado, quotidianamente, na produção da chancelaria régia” (Hermínia Vasconcelos Vilar – *D. Afonso II*. *Ob. Cit.*, p. 245). Os documentos a que a historiadora se refere são, respectivamente: ANTT – *Alcobaça*, DR, mc. I, nº 10 e nº 11; ANTT – *Reg. Af. II*, fl. 37.

⁴¹ *Documentos Medievais Portugueses. Documentos Régios (1095-1185)*. Int. e notas de Rui Pinto de Azevedo. Lisboa: APH, 1958, Doc. nº 274, p. 349. Pouco se conhece também das relações extraconjugais do rei D. Afonso II e dos filhos ilegítimos por ele tidos. Apenas dois foram, até agora, identificados: João Afonso (nascido algures antes de 1223, sabemos pelo epitáfio que se conserva no claustro de Alcobaça que faleceu a 9 de Outubro de 1234) e Pedro Afonso (identificado por Leontina Ventura como tendo participado na conquista do Algarve, em 1249, ao lado do meio-irmão, mas de quem nada se sabe sobre as datas de nascimento e de morte. V. Leontina Ventura – *A Nobreza da Corte de D. Afonso III*. *Ob. Cit.*, vol. II, pp. 555-556. Nenhum dos dois merece referência específica no último testamento do pai (que se reporta, evasivamente, a “filhos e filhas que tenho de outras mulheres”) nem é objecto de doações significativas. Para os três testamentos de D. Afonso II, consulte-se: Maria Teresa Nobre Veloso – *D. Afonso II. Relações de Portugal com a Santa Sé durante o seu reinado*. Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra, 2000 – Apêndice Documental, Doc. 1-a (pp. 540-543), Doc. 1-b (pp. 544-548) e Doc. 1-c (pp. 549-553).

⁴² António Caetano de Sousa – *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. *Ob. Cit.*, Vol. I, pp. 47-49; Frederico Francisco de Figanière – *Memórias das Rainhas de Portugal*. Lisboa: Typographia Universal, 1859, pp.

Alguns aspectos deste acto deixam-nos, assim, entrever situações pontuais interessantes. A primeira tem a ver com a data de feitura do mesmo – 15 de Junho de 1214 –, altura em que a rainha deveria contar somente 27 anos. A precocidade de um tal acto – mesmo no quadro de uma preparação da morte na média duração a que os mais avisados indivíduos procediam em tempos medievais – não pode deixar de suscitar, no mínimo, um comentário. Por outro lado, dos quase seis anos que ainda viveu, nenhum outro acto desta natureza nos chegou (ao contrário do que faria o rei), o que, sem deixar de considerar a hipótese, sempre presente nestes casos, do desaparecimento de documentos existentes, pode talvez ajudar a reforçar as interpretações passíveis de se extrair daquele primeiro (e único) instrumento.

Uma primeira observação – que nos parece, de resto, talvez a mais evidente e segura – é a de que este constitui um acto em clara concomitância com as opções do monarca seu esposo, que, poucos dias depois da redacção do testamento de D. Urraca, concretamente a 27 de Junho e na mesma cidade de Coimbra, elaboraria o seu próprio⁴³. Afonso vivera também até esse momento somente 28 anos; é certo que não inteiramente saudáveis, mas pelo contrário marcados aparentemente por uma enfermidade que tem sido tomada como justificação maior para esta precoce preocupação do soberano⁴⁴. No caso de D. Urraca, e perante a referida ausência de qualquer documento actualizador do primeiro, este parece constituir um acto de carácter mais pontual, a que não será estranha a intenção do monarca de redigir as suas disposições nesse período (sem que possamos saber qual dos dois actuou como motor desse desígnio), mas também de qualquer acontecimento específico que importa continuar a procurar e que parece indesmentível perante a incerteza registada pela rainha quanto à sua sobrevivência até às calendas de Agosto, ou seja, 1 de Agosto desse ano⁴⁵. Duas hipóteses foram já

⁴³ A própria partilha de opções entre os dois testamentos é reveladora desta “comunhão”: nomeando o mesmo local de sepultura (o que significa que Urraca é, em rigor, a primeira a fazê-lo), distribuindo os bens equitativamente por todos os filhos e algumas instituições religiosas, incluindo entre os testamentários as mesmas personagens.

⁴⁴ É certo também que os três testamentos conhecidos de D. Afonso II (1214, 1218 e 1221) coincidem com momentos aparentemente fulcrais da sua governação, independentemente de poderem ter sido estimulados por momentos mais graves da doença que lhe é atribuída, mas que nunca é referida nestes actos. Concretamente no que respeita ao de 1214, este terá correspondido ao culminar de um primeiro ciclo governativo, findo o qual, ultrapassados ou controlados alguns dos conflitos que haviam marcado os primeiros anos do seu reinado, D. Afonso II “*teria, então e talvez pela primeira vez, um reino para legar*”, preocupação maior do rei no seu testamento. V. Hermínia Vasconcelos Vilar – *D. Afonso II. Ob. Cit.*, p. 58.

⁴⁵ Quase no início do documento, D. Urraca afirma: “*si usque ad Kalendas proximi agusti qui est in Era M^a II^a LII^a decessero...*” (Frederico Francisco Figanière – *Ob. Cit.*, Doc. VI, p. 238).

avanzadas relativamente a esse episódio que poderia ter estado na origem de uma tal consciência de finitude, aparentemente incoerente com a juventude da rainha. Leontina Ventura afirmou a possibilidade – quanto a nós a mais plausível – de estar envolvida uma gravidez⁴⁶, possivelmente uma gravidez de risco cujo fruto poderá inclusivamente não ter vingado – o que explicaria o facto de não coincidir esta data com nenhum dos primeiros registos em que figuram os infantes identificados e pode até revelar-se coerente, quanto a nós, com a verdade de se situar este acto no período mais extenso de ausência de nascimentos no casal real⁴⁷. A segunda possibilidade – quanto a nós mais difícil de sustentar – foi elaborada por Ana Rodrigues Oliveira, que procurou articular este acto com o nascimento de D. Afonso – aquele que aparentemente mais problemas levanta quanto à sua datação – e assim avançou com a possibilidade de o infante ter então já nascido e a rainha pretender dirigir-se a Santiago de Compostela, em acção de graças, o que implicava uma deslocação que sempre causava incertezas.

O facto é que, ultrapassado este receio conjectural, D. Urraca não teria sentido necessidade de redigir novo testamento, o que poderá apontar para um período de vida subsequente vivido de forma saudável ou, simplesmente, para uma firmeza das opções da rainha quanto às determinações deixadas por escrito naquele primeiro instrumento.

O testamento, por outro lado, revela-nos, antes de mais, uma mãe zelosa e imparcial, que distribui pelos filhos dois terços dos bens móveis e de raiz que possui, que eles deveriam dividir equitativamente entre si⁴⁸, sendo o restante terço aplicado no pagamento das dívidas por ela deixadas⁴⁹. Segue-se a escolha do mosteiro de Alcobaça

⁴⁶ Leontina Ventura – *D. Afonso III. Ob. Cit.*, p. 41.

⁴⁷ Entre a primeira identificação documental de D. Leonor e a de D. Afonso (tendo em conta a data mais recuada, apontada por Hermenegildo Fernandes, Fevereiro de 1216) decorrem 4 anos e 7 meses, para 11 meses entre D. Sancho e D. Leonor e 2 anos e 1 mês entre D. Afonso e D. Fernando.

⁴⁸ Esta distribuição equitativa (entre infante e infanta) é demonstrativa, por outro lado, de uma prática mais generalizada no Portugal de Duzentos, já anteriormente identificada por José Augusto de Sotto Mayor Pizarro e que espelha uma dificuldade de implantação, na sua globalidade de efeitos, de um sistema de parentesco assente no agnatismo, nomeadamente de ultrapassar em definitivo um conjunto enraizado de tradições cognáticas que impregnavam o regime de transmissão patrimonial. V. José Augusto de Sotto Mayor Pizarro – *Linhagens Medievais Portuguesas. Genealogias e Estratégias (1279-1325)*. *Ob. Cit.*, Vol. 3, p. 620.

⁴⁹ A quantia assim dividida deveria corresponder, segundo Bernardo Sá-Nogueira, a metade dos bens de Urraca, que logo no início do documento faria referência ao rei, deixando-lhe metade do seu haver. Considera, de facto, o historiador que a parte inicial parece confusa e que essa confusão terá resultado de uma alteração, nessa parte do texto, no documento existente no Arquivo da Casa da Coroa, a partir do qual António Caetano de Sousa fez a sua transcrição. V. Bernardo Sá-Nogueira – *Urraca de Castela ([1186/1187]-1220)*. *Ob. Cit.*, p. 259.

como local de sepultamento, no que seria acompanhada pelo rei, instituição monástica à qual lega 2000 morabitanos para que seja celebrado o aniversário da sua morte, para que sejam feitas comemorações em três momentos do ano, e ainda rezada missa, cada dia, pela sua alma, perpetuamente. Ao papa deixa 1000 morabitanos, para que zele pelo cumprimento das suas disposições testamentárias; ao arcebispo de Braga, o primeiro entre os seculares portugueses a ser nomeado, lega 1000 áureos, a mesma quantia estabelecida para o cabido bracarense para que celebre o aniversário da sua morte e diariamente uma missa por sua alma, perpetuamente – o mesmo determinando para os cabidos de Lisboa (300 morabitanos) e Coimbra (300 morabitanos). Favorece igualmente o bispo de Lisboa (300 morabitanos), o bispo de Viseu (100 morabitanos), João Pais, “*meo thesaurari Bracharensis*” (100 morabitanos) e o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra (200 morabitanos). O protagonismo no que se refere à gestão dos legados e ao cumprimento das disposições da rainha é, assim, assumido, com clareza, por três figuras igualmente presentes no testamento do rei: D. Estêvão Soares da Silva, arcebispo de Braga, D. Soeiro Viegas, bispo de Lisboa, e João Pais, tesoureiro de Braga.

O rei não inclui Urraca como testamenteira; Urraca exclui aparentemente também o monarca das mesmas funções. Ainda assim, o que transparece destes dois actos testamentários, escritos quase em simultâneo, é, sem dúvida, mais um sentido de comunhão, concomitância e acordo entre o casal régio, que o de independência ou afirmação individual; quiçá resultado de um sentido partilhado de encerramento de uma etapa de afirmação do novo casal, marcada por algumas lutas e que criava em cada um deles, em três curtos anos de liderança, a sensação de um importante trajecto já percorrido⁵⁰.

A juventude da soberana, a sua recente chegada ao trono e a condição de rainha consorte, ajudarão a explicar a ausência de um investimento que se sinta como verdadeiramente pessoal em qualquer instituição monástica, por si fundada ou especialmente dotada – limitando-se neste contexto a favorecer as duas mais importantes comunidades do reino para a Coroa e privilegiando até alguns membros do episcopado, de quem aliás D. Afonso procuraria então uma aproximação reconciliada.

Por este documento percebemos ainda que a rainha dispunha de Casa própria, portanto, de um conjunto de oficiais e servidores, pois por eles manda distribuir 4000

⁵⁰ Hermínia Vasconcelos Vilar – *D. Afonso II. Ob. Cit.*, p. 64.

áureos – uma divisão que deveria fazer-se segundo o parecer dos referidos arcebispo de Braga, bispo de Lisboa e tesoureiro –, embora nenhum nome tenha até hoje sido identificado, para além do de Teresa de Trandeiros, apontada como aia da soberana por Figanière e que teria vindo com D. Urraca do reino de Castela, aquando da sua instalação em Portugal⁵¹.

Tão pouco conhecemos exactamente os bens que a rainha tinha em sua posse. Segundo Figanière, que se teria baseado num documento muito danificado, estes situar-se-iam em Torres Vedras, Óbidos e Lafões⁵².

De resto, os episódios em que, a partir de Brandão e Figanière, se foi detectando a presença de D. Urraca, relativamente aos seguidores de Francisco de Assis são, na verdade, difíceis de sustentar, pela inexistência de documentação relativa à fase inicial de instalação das primeiras comunidades em território português. A algumas de entre estas, associa-as a tradição à consorte de D. Afonso II, concretamente às de Lisboa, Guimarães, Alenquer e Coimbra⁵³. De todos estes casos, podemos dizer que: relativamente aos dois primeiros, em que a intervenção da soberana se teria feito ao nível de uma intercessão junto do rei seu esposo, nada podemos detectar nos documentos; no que se refere a Alenquer, o apoio de D. Urraca à cunhada, D. Sancha, na obtenção das licenças necessárias para a construção do convento (o primeiro destas comunidades) revela-se também impossível de comprovar, pendendo para a terceira situação o verdadeiro protagonismo da rainha, através da doação – que se conserva – que faz a estes irmãos menores, da ermida de Santo Antão Abade, pertencente ao cabido da Sé, para nela se instalarem. Aqui terão estado os cinco Mártires de Marrocos, a caminho do Norte de África, passando por Alenquer. Regressariam – reza a lenda – apenas as suas ossadas, cuja chegada a Coimbra foi enfatizada pela cronística quatrocentista como um dos principais acontecimentos dignos de memória do reinado de D. Afonso II⁵⁴. No caminho, contam Frei António Brandão e, depois dele, Francisco

⁵¹ Frederico Francisco de Figanière – *Ob. Cit.*, p. 66. Hermínia Vilar acrescenta a possível existência de um pequeno arquivo pessoal da rainha, o que deduz da referência, feita no testamento, à “*mea arca*”, onde deveria guardar-se uma das quatro cópias realizadas daquele documento. V. Hermínia Vilar – *D. Afonso II. Ob. Cit.*, p. 243.

⁵² Francisco Frederico de Figanière – *Ob. Cit.*, p. 74.

⁵³ Necessariamente, comunidades ainda não regulares, uma vez que a aprovação da regra apenas se verifica em 1223.

⁵⁴ A par da conquista de Alcácer e, como em Rui de Pina, do conflito que opôs D. Afonso II às infantas suas irmãs, a que já anteriormente fizemos referência. Aquela valorização do episódio dos mártires

de Figanière, teriam ocasionado um momento de confronto de D. Urraca com a sua própria incapacidade de controlar os desígnios de Deus, revelando-lhe a anterioridade da sua morte relativamente à do rei (na verdade, como dissemos, entendida esta revelação como autêntica benesse espiritual)⁵⁵. Em poucos dias ter-se-iam celebrado as exéquias da rainha.

Este acontecimento sobrenatural, sem qualquer base documental aparente, reforça, de qualquer modo, a piedade como virtude e fonte de acção maior desta rainha – num retrato condizente com os cânones da época e particularmente activo entre as consortes mais distanciadas dos cronistas e, genericamente, consideradas menos interventivas politicamente –, criando, por outra parte, um lugar particular na História para uma figura facilmente diluível na trama política de instabilidade da sua época. É, de facto, no quadro de uma fervorosa espiritualidade, traduzida numa dedicação à oração, com a intensidade e o dramatismo próprios do contexto tardo-medieval daqueles que a descrevem, que é lembrada pelos cronistas, que não esquecem igualmente a importância da sua ascendência (como garantia que era das suas qualidades morais).

A construção memorialística lacónica da rainha é, neste caso, condizente com a do rei, de quem os cronistas foram obliterando muitas das acções – o que o próprio cognome que o consagrou (*o Gordo*) parece confirmar, registando privilegiadamente os efeitos da doença que sempre o terá afectado –, por contraste com a valorização da acção militar e organizativa dos outros reis que o enquadraram, insistindo até na repetição das palavras de Rodrigo Ximenes de Rada, que consagravam a imagem de um monarca que fora “*no principio cristianissimo, mas no fim seguiu a sua vontade*”⁵⁶. Com

franciscanos é, de resto, reveladora do período em que esses autores escrevem, tendo em conta que é no final da Idade Média que se difunde e consolida o culto destes santos, o que significa que este não constitui propriamente um acontecimento sentido com tal impacto no seu contexto de origem. A este propósito leia-se: Luís Krus – *Celeiro de relíquias: o culto quatrocentista dos Mártires de Marrocos e a devoção dos nus. Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa*. Redondo: Patrimonia, 1994, pp. 149-169.

⁵⁵ “*Uma outra lenda [reforçando a ligação de D. Urraca à Ordem dos franciscanos] conta que, ao confessor Pedro Nunes, apareceram em visão S. Francisco e os cinco mártires, anunciando a morte da rainha, cujas exéquias vinham celebrar, por ter ela protegido a sua ordem. Tendo desaparecido a visão, a primeira coisa que o padre soube foi da morte de D. Urraca*” (Francisco da Fonseca Benevides – *Rainhas de Portugal. Ob. Cit.*, p. 123).

⁵⁶ Hermínia Vasconcelos Vilar – *D. Afonso II. Ob. Cit.*, pp. 250-255. Segundo a análise da historiadora, é Frei António Brandão, já no século XVII, que, participando na elaboração da *Monarquia Lusitana* (Parte

esta afirmação se resumiam as circunstâncias em que decorreram os últimos anos do seu reinado, concretamente as sérias dificuldades vividas com o poder episcopal, personificadas na figura de D. Estêvão Soares da Silva, o arcebispo de Braga, que tão próximo estivera do casal régio, mas que, por motivo da política levada a cabo pelo rei de reforço do seu poder, haveria de com ele manter uma relação difícil – chegando ao ponto de uma intervenção do Papa que nos importa abordar. Com efeito, a 22 de Dezembro de 1220, Honório III repreendia D. Afonso II, na sequência das queixas de atentado às liberdades e direitos eclesiásticos do primaz bracarense, relatando o processo de excomunhão ditada pelo arcebispo que, neste caso, duraria há já um ano. Mantendo-se o rei português aparentemente indiferente às admoestações papais, o conflito apenas tenderá a agravar-se, sem que a solução se vislumbre antes do ano de 1222. Honório III não deixará de reforçar o seu desagrado com a atitude de D. Afonso e de intensificar as ameaças, chegando a lançar a de abrir o reino à invasão dos vizinhos, numa bula datada de Junho de 1222. Nela, o Papa refere expressamente o facto de os bispos de Astorga, Palência e Tui terem reafirmado o interdito lançado sobre o reino e a excomunhão sobre o monarca. Neste momento, a alteração de algumas situações políticas a nível peninsular (como a nova ameaça de incursão de Alfonso IX pelo norte) e, quiçá, um agravamento do estado de saúde do rei – que se poderá talvez detectar no facto de a partir do início do ano anterior (1221) não mais ter abandonado a cidade de Santarém – acarretam uma mudança na posição de D. Afonso, patente no reaparecimento de D. Estêvão Soares da Silva na documentação régia, com início no mês de Agosto de 1222⁵⁷. Ainda assim, esta seria somente uma etapa de um processo que apenas depois da morte do rei se resolveria em definitivo, através do acordo estabelecido já entre D. Sancho II e o arcebispo de Braga, em Junho de 1223, através do qual D. Estêvão via reconhecidas várias das suas exigências materiais e, em troca, comprometia-se a levantar (só então!) as sentenças de excomunhão e de interdito e, assim, a dar sepultura condigna ao corpo do monarca⁵⁸. Estes últimos termos do acordo

Quarta), se oferece como verdadeiro responsável pela recuperação de muitos dos feitos e características do governo do monarca.

⁵⁷ De resto, a 15 de Agosto de 1222, D. Afonso II faz uma doação a mestre Vicente, deão de Lisboa, pelos serviços prestados na celebração da paz com o arcebispo de Braga. V. Hermínia Vasconcelos Vilar – D. Afonso II. *Ob. Cit.*, p. 238. Nesta altura o rei deveria já encontrar-se gravemente doente.

⁵⁸ “Embora já negociado desde o Verão do ano anterior o pacto que permite o levantamento das sanções, só se celebra agora, (...), o que faz pensar que o verdadeira catalisador da sua efectivação é a morte de Afonso II, não só porque vulnerabiliza o reino, tornando mais urgente a resolução dos conflitos maiores que o atravessavam, mas também porque suscita o problema do enterramento do rei defunto; tendo

são para nós de enorme relevância, tendo em conta que ajudam, por um lado, a explicar as condições próprias em que se realiza o sepultamento do rei em Alcobaça (num espaço privilegiado, é certo, mas a que só depois de absolvido terá acesso o monarca) e, por outro lado, a dificultar a (atribuída) intervenção de D. Afonso na consumação de um projecto monumental e exaltante para a rainha consorte.

Senão veja-se: D. Urraca morre em Coimbra, a 3 de Novembro de 1220⁵⁹, altura em que seguramente o soberano sofria já os efeitos da excomunhão e o reino as consequências do interdito. Em Dezembro desse ano, o Papa confirmava ambas as sentenças. Assim sendo, estaria inviabilizada a celebração dos ofícios divinos, o ministrar dos sacramentos, a fruição dos bens eclesiásticos e até, em teoria, o acesso aos lugares sagrados – portanto, altamente condicionada a programação, da parte do rei excomungado, de quaisquer cerimónias ou destino de carácter verdadeiramente celebrativo (como parece ser o da soberana sepultada com jacente em Alcobaça), mesmo para a rainha sua esposa. De resto, à partida, tão-pouco o corpo da rainha defunta poderia conhecer legítimo acolhimento num espaço religioso como Alcobaça, antes de levantado o interdito. Por outro lado, o acautelamento das condições de ‘comemoração’ fúnebre da consorte em data muito anterior à da sua morte, parece também relativamente inviabilizado pelo facto de ser então uma jovem mulher, de que se desconhece que sofresse de qualquer doença – a menos que o mesmo tivesse sido feito na sequência da redacção do seu testamento, data que se afigura, à partida, demasiado precoce⁶⁰.

Conforme dissemos, D. Afonso II haveria ele próprio de morrer – a 25 de Março de 1223 – sem absolvição e, deste modo, aquele monarca, cérebro que fora da mais precoce declaração do poder régio em matéria legislativa em toda a Península Ibérica⁶¹,

morrido excomungado, Afonso II não pode receber sepultura em solo sagrado, o da abadia de Alcobaça, como mandava o seu testamento, escândalo que terá estimulado os seus conselheiros a apressarem a concretização do acordo. É verdade que tal só virá a suceder vários anos mais tarde, em 31, mas o facto de as exéquias se não poderem realizar devido a um impedimento canónico haveria de surgir como um sério contratempo na afirmação simbólica de uma Casa que estava a atravessar um momento de particular fragilidade” (Hermenegildo Fernandes – D. Sancho II. Ob. Cit., p. 136).

⁵⁹ Conforme registado no Obituário do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra.

⁶⁰ Não se conhecem as causas de morte da rainha.

⁶¹ Afirmando, nomeadamente, o poder judicial supremo do rei. É interessante verificar como este mesmo poder será aquele que virá a ser principalmente reclamado pelos monarcas seus sucessores que se ocuparão da encomenda dos respectivos jacentes, fazendo da espada o seu principal atributo. Sobre este assunto veja-se: José Custódio Vieira da Silva – A construção de uma imagem. Jacentes de nobres

deixaria este mundo sem poder criar para si o testemunho último de uma dignidade e imparidade em que começou, de facto, a querer envolver a figura e o governo do rei, a que poderia corresponder um túmulo personalizado com uma figura jacente. É verdade também que essa não era ainda uma prática que possamos considerar comum no contexto peninsular – embora aparentemente o rei tenha estado em Santiago de Compostela em 1219, onde poderia bem ter conhecido os dois jacentes que ali certamente já se encontravam⁶². Sobretudo, podemos interrogar-nos sobre se realmente esta seria, a partir de 1221, uma preocupação (literalmente interdita) do monarca, quando anteriormente não encetara aparentemente quaisquer esforços nesse sentido, mesmo quando a morte lhe parecera iminente e/ou quando repetira em actos testamentários as suas derradeiras decisões.

Se neste contexto não podemos pôr de lado a questão da situação crítica em que se encontravam o rei e o reino, do ponto de vista do direito canónico – teria sido mais do que um desinteresse, uma impossibilidade? –, e o mesmo se aplicará ao seu filho e sucessor, D. Afonso III, embora com outros contornos, mais difícil se tornará, parece-nos, encarar com seriedade a hipótese de ter sido o mesmo rei a mandar compor a primeira arca monumental figurada e o primeiro jacente que, nesse caso, poderíamos encontrar em Portugal, para a rainha consorte, por muito “encantado” que dela fosse, de acordo com a imagem romântica que por vezes se quer construir do casal.

Neste contexto teria cabido, conforme se deixa perceber pela documentação, ao sucessor no trono, D. Sancho II, a tarefa de garantir um sepultamento condigno para o monarca defunto (em pessoa própria ou através de outros) e a final entrada no mosteiro por ele escolhido, honrando assim a vontade do seu progenitor.

portugueses do século XIV. *El intercambio artístico entre los reinos hispano y las cortes europeas en la Baja Edad Media*. León: Universidad de León, 2009, pp. 407-429 e, numa diferente perspectiva, Carla Varela Fernandes – *Poder e Representação*. *Ob. Cit.*. Para uma visão do mesmo tema sobre Leão e Castela, veja-se: Clara Delgado Valero – La corona como insignia de poder durante la Edad Media. *Anales de la Historia del Arte*. Nº 4. Homenaje al Prof. Dr. D. José M^a de Azcárate. Madrid: Ed. Complutense, 1994, pp. 747-763; David Nogales Rincón – *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la Capilla Real (1252-1504)*. Tese de Doutoramento apresentada à Universidad Complutense de Madrid, 2009.

⁶² Ambos os jacentes representavam personagens masculinas, concretamente, como atrás já dissemos, Raimundo da Borgonha e Fernando II de Leão (fig. 221). O jacente de Berenguela, primeiro feminino a ocupar aquele lugar deverá datar já de cerca de 1240 (fig. 222). Este possível contacto torna ainda mais expectável que, a inaugurar semelhante recurso em Portugal, o monarca o fizesse para si próprio e para representar o poder régio que tanto procurou reforçar e consagrar nos recursos seus coetâneos da memória escrita; não a imagem da rainha.

Àquele casal régio – D. Afonso II e D. Urraca – coube, contudo, sem sombra de dúvida uma atitude inaugural quanto à opção pelo mosteiro de Santa Maria de Alcobaça como lugar de preservação dos seus despojos e memória, conforme se atesta nos testamentos que ambos deixaram, mas também se patenteia numa evidente aproximação do monarca ao abade alcobacense, durante os últimos anos de vida do rei (reforçada pelo afastamento em relação a alguns prelados). Hermínia Vilar, na biografia que dedica a D. Afonso II, faz inclusivamente referência a um documento exarado em Março de 1220, com o qual o monarca transmite ao reino a ideia de que muito lhe agradaria a introdução da regra de Cister em Santa Cruz de Coimbra, sem, contudo, para tal apresentar qualquer explicação ou justificação que ajude a compreender esta atitude. Como bem observa a historiadora, a data concreta em que esta carta é redigida não pode deixar de nos chamar a atenção e, independentemente das questões devocionais, de nos fazer levantar a hipótese de haver da parte do soberano a clara consciência da necessidade de captar a simpatia do abade de Alcobaça, senão mesmo do próprio Papa, num contexto de complexa animosidade com o poder episcopal⁶³.

Seja como for, a escolha daquele mosteiro cisterciense, por ambos os monarcas, parece fazer-se em termos meramente individuais (ou melhor, enquanto casal) o que, à partida, não nos impele a aceitar de imediato – até pelas questões que acabámos de enunciar – que na mente do rei estivesse a concepção efectiva de um *panteão* de âmbito familiar mais alargado ou, o que é mais frequentemente sugerido nalgumas afirmações, quanto a nós apressadas, de ‘comemoração’ régia⁶⁴.

⁶³ Hermínia Vasconcelos Vilar – D. Afonso II. Ob. Cit., pp. 245-246. Outra hipótese avançada pela historiadora é a de que houvesse algum tipo de conflito subliminar com Santa Cruz de Coimbra, não obstante ali terem sido formados alguns dos mais próximos colaboradores do rei. Continua a ser, por isso, um episódio um tanto ou quanto obscuro nas suas motivações.

⁶⁴ Neste ponto concordamos, assim, em absoluto com Giulia Rossi Vairo quando afirma que “considerando a vetustez, a importância e o valor de referência no território do cenóbio alcobacense – sob o ponto de vista político, económico, social e cultural, além de religioso –, a vocação de *panteão* régio nunca teria podido prevalecer, não obstante o prestígio que desta teria derivado, e isto prescindindo do maior ou menor envolvimento da Coroa na vida da comunidade religiosa. Além disto, é oportuno lembrar que os restos de ilustres defuntos foram trasladados para Alcobaça já num segundo momento relativamente à sua morte” (Giulia Rossi Vairo – O mosteiro de S. Dinis. Ob. Cit. (no prelo)). Talvez a solução esteja, neste caso, em depurarmos a aplicação do conceito de *panteão* e fazermos, a partir daí, a distinção entre o que é o resultado da partilha de um mesmo espaço religioso por vários membros de uma mesma família ou por vários reis, enquanto consequência da uma soma de sepultamentos e opções, e um autêntico projecto, delineado de início como tal, de criação de um espaço de memória e comemoração da linhagem e/ou do poder real, como parece ser o que estará na mente de D.

Os problemas apresentam-se desde logo no âmbito da construção da estrutura que em Alcobaça é inicialmente consagrada à reunião dos corpos dos membros da família real – a galilé. “*Capela dos reis*” é a designação a que os cónegos de Santa Cruz de Coimbra, na 4ª Crónica Breve, recorrem para identificar o local de sepultura régia em Alcobaça, acrescentando que é esta uma “*Nōbre capeella que el [D. Afonso II] fez A sua custa*”⁶⁵. Aplicando este conceito, quer ao espaço de enterramento dos monarcas portugueses no seu próprio mosteiro coimbrão, quer à espacialidade fúnebre alcobacense, em meados do século XIV (não esqueçamos), os crúzios demonstram identificá-la com os espaços de nártex ou galilé que em ambos os cenóbios acolhiam os túmulos de quatro dos cinco primeiros monarcas, e criam o suporte documental para se associar à vontade de D. Afonso II a construção do mesmo em Alcobaça⁶⁶.

As incertezas que grassam na identificação das datas que marcam as várias etapas do processo inicial de instalação da comunidade alcobacense não oferecem também um terreno seguro para a problematização daquele dado. Segundo uma inscrição presente no claustro do mosteiro, a construção do segundo – e definitivo – cenóbio ter-se-á iniciado em 1178, operando-se provavelmente em 1223 a mudança dos monges da velha para a nova casa edificada. Que estruturas dessa casa estariam então concluídas é, contudo, assunto ainda mais discutido, nomeadamente no que respeita à igreja – que é o que neste caso nos interessa – que em alguns momentos, pelo menos, parece oferecer soluções mais eloquentes e avançadas do que algumas das necessárias estruturas primitivas, como o dormitório ou o refeitório, por exemplo. Estas indicações cronológicas levantam, assim, muitas dúvidas quanto à data de execução do nártex que deveria encostar-se à fachada ocidental da igreja, alçado de fecho da obra. O certo é que apenas em 1252 se faria a dedicação do espaço cultural de Alcobaça – e mesmo assim

Dinis (como veremos). Nada nos permite com segurança afirmar que fosse essa a intenção (ou sequer que tivessem liberdade para o fazer) dos seus antecessores, relativamente a Alcobaça.

⁶⁵ Cit. in Saúl António Gomes – Os Panteões Régios Monásticos Portugueses nos Séculos XII e XIII. *Ob. Cit.*, p. 290.

⁶⁶ Não conhecemos qualquer documento que ateste esta intervenção directa de D. Afonso II, que continuará a ser repetida em afirmações posteriores (como sucede na Quarta e Quinta Partes da *Monarquia Lusitana*). Se no primeiro (1214) e segundo (1218) testamentos, o rei pede que a suas expensas o seu corpo seja levado para Alcobaça (quer ele morra dentro ou fora do seu reino) – “*quer eu moira quer en meu reino quer fora de meu regno fazam aduzer meu corpo per mias custas a Alcobaza*” (1214); “*quod ubicumque me moru contigerit, sive in regno meo, sive extra regno meum, faciant corpus meum per meas expensas duci ad Alcupatiam*” (1218) – no terceiro acrescenta “*faciant duci corpus meum, per meãs expensas, ad Alcupaciam ubi me sepeliri jubeo*” (1221). V. Maria Teresa Veloso – D. Afonso II. *Relações de Portugal com a Santa Sé durante o seu reinado*. *Ob. Cit.*, pp. 541, 546 e. 550.

não implicando, necessariamente, que estivesse inteiramente concluído. Assim sendo, não teria sido a galilé já uma obra do reinado de D. Sancho II – na consumação de uma vontade (e de uma doação?) do pai (não o excluímos) –, que chega a eleger sepultura no mesmo mosteiro? Ou mesmo já de D. Afonso III, com o mesmo sentido de fidelidade à vontade do pai, e cuja hominímia poderia até ter conduzido a uma confusão na atribuição desta responsabilidade? Por outro lado, teria sido esta estrutura fruto de uma determinação régia ou uma opção da comunidade, a fim de dar solução à articulação que pretendiam fazer entre o prestígio de receberem os corpos régios e a preservação da aura de puritanismo que devia marcar a espiritualidade (e os interiores) cistercienses? Levado o corpo de D. Afonso II para Alcobaça – finalmente – em 1231, talvez não pudesse ter ainda, nessa altura, recebido acolhimento na galilé, mesmo que, possivelmente, esta pudesse estar já projectada. Assim como a consorte, que a serem verdadeiras estas datações que experimentamos, teria necessariamente conhecido um outro lugar original de sepultura⁶⁷.

1.2: D. Beatriz Afonso, a rainha criada em Portugal

D. Beatriz Afonso – também chamada pelos historiadores de Beatriz de Guillén ou Beatriz de Guzmán (com referência à mãe) – foi a segunda filha *natural* do rei Alfonso X de Leão e Castela (1221-1284), *el Sabio*, filho de Fernando III e de Beatriz de Suabia e figura marcante do panorama peninsular, a vários níveis e, nomeadamente, nos planos jurídico, cultural e literário⁶⁸. Por esta sua faceta, mereceu já este rei anteriormente referência no nosso discurso, concretamente a propósito da condição das mulheres que transparece da importantíssima produção legislativa do seu reinado, traduzida em três documentos fundamentais de unificação do código legal dos reinos

⁶⁷ Para se poder aprofundar esta questão, há que repensar, nomeadamente por meio de uma observação muito atenta das características da igreja de Alcobaça, as datas do processo de edificação inicial da segunda abadia, a *abadia nova*.

⁶⁸ Sobre Alfonso X, *el Sabio*, consultar, nomeadamente: António Ballesteros Bereta – *Alfonso X el Sabio*. 2ª ed. Barcelona: Ed. “El Albir”, 1984; Manuel González Jiménez – Alfonso X 1252-1284. Palencia: Diputación Provincial de Palencia-Ed. La Olmeda, 1993; Joseph O’Callaghan – *El Rey Sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones – Universidad de Sevilla, 1996.

administrados por Castela, o *Fuero Real* (1255), o *Espéculo* (1255) e as *Siete Partidas* (1256-65)⁶⁹.

Nasceu D. Beatriz antes de 31 de Dezembro de 1244, data em que o então ainda infante Alfonso faz doação, com o beneplácito do rei, Fernando III, da vila de Elche, a D. Beatriz e a todos os outros filhos que viesse a ter com D. Mayor Guillén de Guzmán⁷⁰, sua barregã, com reserva de usufruto vitalício para esta última⁷¹. D. Mayor Guillén de Guzmán (1205-1262), dama da corte, pertencente a uma das mais ilustres linhagens leonesas, era filha de D. Guillén Pérez de Guzmán⁷² e de D. María González Girón⁷³.

⁶⁹ Essa mesma elevada cultura do rei castelhano (atribuída a uma influência de sua mãe, Beatriz de Suabia, uma verdadeira erudita que, tendo ficado órfã, foi educada na culta corte siciliana de Federico II Hohenstaufen, futuro imperador do Sacro Império) traduz-se numa série de outras obras, de âmbitos diversos, que lhe estão associadas (participando de todas de forma mais ou menos directa), entre as quais destacaríamos as conhecidas *Cantigas de Santa Maria* (c. 1250-1284), cancionero de carácter religioso (canções em honra da Virgem), escrito em galaico-português e enriquecido por um conjunto de composições iluminadas que se contam entre os mais ricos e importantes testemunhos da pintura peninsular da época. Também foi Alfonso X responsável por um importante trabalho de recuperação de obras da Antiguidade para o que reuniu um conjunto de conhecedores das línguas árabe, hebraica e latina que as traduziram para castelhano – desde então assumido como língua culta, acompanhando o seu uso regular na produção da chancelaria régia (também durante o reinado do rei *Sabio*).

⁷⁰ Dona Beatriz não viria a ter irmãos. Quando nasceu, o rei já teria dois outros filhos bastardos: Berenguela Alfonso, filha de María Alfonso, e Alfonso Fernández *el Niño*, filho de Elvira Rodríguez de Villada. Estando já casado, o rei viria a ter outros dois filhos ilegítimos, de mãe desconhecida, citados no codicilo do testamento do monarca: Martín Alfonso e Urraca Alfonso.

⁷¹ Uma cópia desta doação, mandada realizar por D. Beatriz e patente no Arquivo Nacional Torre do Tombo (Gav. 14, maço 1, nº 15) foi transcrita por Frederico Francisco de Figanière – *Ob. Cit.*, Doc. XI, pp. 246-247. Como bem observa Jaime de Salazar Acha, o facto de o infante herdeiro incluir na doação outros hipotéticos frutos da sua relação com Mayor Guillén mostra que se tratava de uma ligação estável e consentida: “*Conhosuda cousa seya a todos quantos esta carta uyrem como eu Infante dom Affonso filho de Rey don Fernando herdeyro en Castella e en Tolledo de Leon e de Galiza de Cordoua e de murça com plazer del Rey meu padre e da Raynha donna Berenguela dou e outorgo a Donna Beatriz mha filha e a todolos outros filhos que eu ende Donna Moor guyllelmez ouuer Elche por herda com montes e com fontes e com pastos com entradas e com ssaydas e com todos e com todos (sic) seus termhos e com todas sas perteenças assy como Elche as ouuue en tenpo dos // mouros que ha ayam pera dar e përa uender e pera enpenhar e pera a cambhar e pera fazer della come de sseu*” (Frederico Francisco de Figanière – *Ob. Cit.*, pp. 246-247). Atente-se igualmente ao já sublinhado consentimento dos monarcas reinantes. De resto, em 1246, Alfonso fazia nova docação a Mayor, desta feita da povoação de Huerta, junto a Cuenca. V. António Resende de Oliveira – Beatriz Afonso (1244-1300). *As primeiras rainhas*. Colecção *Rainhas de Portugal*. Coord. Ana Maria S. A. Rodrigues, Isabel dos Guimarães Sá e Manuela Santos Silva. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2012, p. 403.

⁷² *Adelantado Mayor de Andalucía*, na corte de Fernando III, era filho de D. Pedro Rodríguez de Guzmán, mordomo de Alfonso VIII (1194-95), morto na batalha de Alarcos, e de D. Mahalda, sua esposa, dama de ascendência desconhecida. Jaime de Salazar Acha, procurando deslindar uma passagem da bula de dispensa papal para a união matrimonial de Alfonso X com Violante de Aragón (bula de Inocêncio IV, datada de 1249) que afirma ter já o infante tido relações carnavais com mulheres a ele ligadas em terceiro e quarto grau de consanguinidade, e identificando com o segundo caso a primeira amante do rei, D. María

Uma vez casado com Violante de Aragão em 1244 (casamento consumado em 1249)⁷⁴ e chegado ao trono, em Junho de 1252, Alfonso X não deixou de agradecer aquela sua amante, mãe de uma das suas filhas bastardas, nomeadamente fazendo-lhe mercê de um senhorio em terras alcarreñas (La Alcarria), que incluía Alcocer, Cifuentes, Viana e Palazuelos – que a filha Beatriz deveria herdar –, um território onde certamente a família Guzmán possuía já propriedades e interesses.

Também com o apoio do rei⁷⁵, é nessas terras que D. Mayor funda e dota um mosteiro de clarissas, instalando-o nos limites da antiga aldeia despovoada de San Miguel del Monte (incluída na vila de Alcocer), processo que fica oficializado em 1260 com a elaboração de um documento de fundação e dotação, através do qual a nobre dama procura garantir a subsistência do mosteiro, integrando no seu património vários bens e direitos recebidos de Alfonso X com o senhorio, e impondo limites quanto ao crescimento da comunidade. A ulterior designação do cenóbio – mesmo que tardia, datando de 1373 (quando se projectou a transferência da comunidade para um mosteiro construído dentro dos muros da vila) – como “*real monasterio*” reforça em Pablo Martín Prieto a convicção de uma acção concertada de Mayor Guillén de Guzmán e da Coroa castelhana (na pessoa de Alfonso X) nesta fundação, que assim se integra “*dentro de un esquema más amplio, como fue el programa alfonsí de activa implicación de la*

Alfonso, meia-irmã de seu pai, coloca a hipótese de que D. Mahalda, mãe de D. Guillén, fosse irmã de D. María de Montepellier, mãe de Jaume I de Aragão. Esta hipótese choca, contudo, com o facto de D. Mahalda não ser contemplada no testamento do seu hipotético pai, Guillén VIII de Montepellier, senhor do Languedoc. V. Jaime de Salazar Acha – Precisiones y nuevos datos sobre el entorno familiar de Alfonso X, el Sabio, fundador de Ciudad Real. *Cuadernos de estudios manchegos*. Nº 20 (1990), pp. 223-25.

⁷³ Filha de Gonzalo Rodríguez Girón e de Sancha Rodríguez, e neta de Rodrigo Guitérrez Girón, mordomo-mor de Alfonso VIII (*Ibidem*, p. 223).

⁷⁴ O matrimónio, por palavras de presente, com Violante de Aragón, filha de Jaume I, sua primeira e única esposa legítima, realizou-se em 1246, e o casamento foi consumado em 1249. Já no testamento do progenitor, Violante aparece citada, contudo, como “*coniugi Alfonsi, primogenitis illustris regis Castellae*”, significando que a 1 de Janeiro de 1241 a aliança matrimonial estava pelo menos já concertada.

⁷⁵ “*Connosçuda cosa sea a todos los omes que esta carta vieren, a los que son presentes, e a los que son por venir, que yo donna Mayor Guillem, a onrra de Dios e de Santa Maria e de Sant Francisco, e a salud de mi alma, e en remision de mis pecados, con mandado e con plazer de mio sennor don Alfonso, por la gracia de Dios Rey de Castiella e de Leon, fago monasterio de menoretas de la orden de Sant Francisco, en un lugar cabo de Alcocer que fue aldeya, e fue nombrada Sant Miguel*” (Pablo Martín Prieto – La fundación del Monasterio de Santa Clara de Alcocer (1252-1260). *Hispania Sacra*. 57 (2005), p. 240).

corona castellana en la extensión y consolidación de la red de conventos mendicantes”⁷⁶.

A fundação de uma casa monástica consolidava, de qualquer modo, a vinculação de D. Mayor ao seu senhorio próprio, cumprindo em simultâneo, como é natural e se deixa perceber no documento de fundação que citámos, uma função piedosa, de índole expiatória. Depois da fundação, Mayor Guillén terá permanecido estreitamente ligada à comunidade de clarissas, onde se diz que passou os últimos anos da sua vida e em cuja igreja seguramente optou por ser sepultada.

Observando o percurso de D. Mayor, encontramos-nos, portanto, diante de uma nobre senhora, possuidora, em nome próprio, de propriedades e direitos, que soube gozar da ligação que manteve com o herdeiro da Coroa castelhana para reforçar o seu poder dentro da linhagem a que pertencia (uma linhagem em significativa ascensão) e criar os seus mecanismos próprios de memorialização e expiação – e que bem poderia ter inspirado D. Beatriz, sua filha, aparente zeladora, conforme veremos, pela memória da mãe, concretamente pela dignificação do seu sepulcro e, através dele, pela eternização de uma imagem concreta da progenitora.

Decorrendo o ano de 1253 (Maio?)⁷⁷, D. Beatriz vem para Portugal, quando deveria contar com cerca de 9 anos de idade, e é recebida pelo rei D. Afonso III, seu prometido esposo, quando este se encontrava num périplo por terras transmontanas⁷⁸.

Os bens recebidos por Beatriz, provavelmente como parte das *arras*⁷⁹, situar-se-iam nas vilas de Torres Vedras (desde 1253), Alenquer (não sabemos quando nem como) e Torres Novas (1267), embora só mais tarde, em 1277, a rainha recebesse o

⁷⁶ *Ibidem*, p. 236.

⁷⁷ D. Beatriz aparece pela primeira vez citada na chancelaria de D. Afonso III (liv. 1, fls. 2 e 3) como esposa e rainha de Portugal, em Maio de 1253: “*una cum*” ou “*in simu lcum uxore meã Regina domna Beatrice filia regis Castelle et Legionis*” (Leontina Ventura – *D. Afonso III. Ob. Cit.*, nota 3, p. 526).

⁷⁸ Tem-se apontado Santo Estêvão de Chaves ou, com menos precisão, Chaves, como local de recebimento da sua futura esposa, por D. Afonso III, mas, como bem observa António Resende de Oliveira, o facto de Beatriz ser pela primeira vez mencionada como rainha e mulher de D. Afonso num documento expedido dessa localidade, não significa que os dois ali se tenham encontrado pela primeira vez. V. António Resende de Oliveira – *Beatriz Afonso (1244-1300). Ob. Cit.*, p. 392. É até mais natural pensar, como avança o historiador, numa celebração dos festejos em Bragança, lugar ideal para receber alguém vindo de Burgos ou da sua região e zona a que o rei, nesta sua viagem, primeiramente se dirigiu.

⁷⁹ Não dispomos de qualquer documento relativo ao casamento ou à dotação de D. Beatriz.

padroado das igrejas e, em 1279, a alcaidaria das vilas⁸⁰. A partir de 1272, o património da soberana enriquecer-se-ia, como veremos, com uma série de doações do pai, Alfonso X, que lhe engradeceriam (mesmo que algumas só em potência) o senhorio de que era já detentora em Castela e que herdara da mãe (Elche, Cifuentes, Alcocer, Viana, Palazuelos). Em 1280, acrescê-lo-ia com a compra dos bens que Urraca Alfonso (filha de Alfonso IX de Leão e de Teresa Gil de Soverosa) tinha em Portugal, dos quais se desfaz em 1289, doando-os a D. Vataça, a pedido da rainha D. Isabel. A estas doações somar-se-iam, entre os rendimentos da soberana, rendas em Arruda (por concessão da Ordem de Santiago) e Vila do Conde, bem como, entre as suas posses, um conjunto de casas em Lisboa, que passaria a D. Afonso Dinis, filho bastardo de D. Afonso III⁸¹.

Cinco anos depois dos esponsais, muito provavelmente a 15 de Maio de 1258, em Guimarães, uma vez reorganizada a casa do rei⁸², celebrar-se-iam as núpcias, marcando talvez simbolicamente o quinto aniversário da chegada de Beatriz ao novo reino e aproveitando porventura a maturação biológica da menina que entretanto atingira os 14 anos de idade. Maio era, de resto, “*o mês habitualmente escolhido por todas as famílias reais, principescas e da alta nobreza, para a celebração dos seus esponsórios e das suas núpcias*”⁸³ (fora também o mês do primeiro casamento de D. Afonso com Matilde de Boulogne-sur-Mer, em 1239), pelo que não nos estranha aquela

⁸⁰ Era, em grande parte, com os rendimentos provindos da jurisdição das localidades que lhe pertenciam que a rainha mantinha a sua casa. A casa da rainha era uma instituição de natureza social e administrativa, com uma forte componente feminina (parentes, amigas ou mulheres da sua clientela, muitas com relações familiares na corte do rei, e que se dividiam entre donzelas, donas e “mulheres baixas” ou de “pequena sorte” – para além das religiosas ou mulheres “de ordem”), mas que incluía igualmente membros do sexo masculino, nomeadamente entre os oficiais e os serviçais da soberana, alguns eventualmente até partilhados com o serviço do rei. V. Ana Rodrigues Oliveira – *Rainhas medievais de Portugal*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2010, nota 19, p. 20. A este propósito e especificamente sobre a relação da corte da rainha com a corte do rei, veja-se também: Rita Costa Gomes – *A corte dos reis de Portugal no final da Idade Média*. Linda-a-Velha: Difel, 1995. No caso específico de D. Beatriz, a casa da rainha começa a constar dos documentos régios a partir de Outubro de 1253.

⁸¹ Francisco da Fonseca Benevides – *Rainhas de Portugal*. Lisboa: Livros Horizonte, 2007, p. 152.

⁸² “*Esta ordenação régia da casa, de 11 de Abril de 1258, constituída por 26 artigos (‘degredos’) – (...) – pretende reorganizar o conjunto dos serviços domésticos que asseguravam a sua existência material e a da sua ‘família’, conjunto dos ‘familiares’ nobres e não nobres. Tratava-se de uma ordenação que era 17 anos posterior à primeira da casa de seu primo D. Luís (c. 1241) e 3 anos anterior à sua segunda, mais completa, de Agosto de 1261. E que será com certeza coeva da construção do paço novo em Santarém*” (Leontina Ventura – *D. Afonso III. Ob. Cit.*, p. 117).

⁸³ *Ibidem*, p. 117.

datação. Esta reconstituição parece provada pelo facto (ou, pelo menos, muito coerente com ele) de D. Branca, o primeiro fruto daquela aliança matrimonial, vir a nascer a 28 de Fevereiro de 1259, quase nove meses certos depois da data da suposta efectivação do casamento⁸⁴. A 9 de Outubro de 1261, nascia o segundo filho, desta feita um varão, a quem dariam o nome de Dinis⁸⁵ e que, não obstante ter nascido com a união entre os pais ainda por legitimar (pois não haviam recebido dispensa pelo laços de consanguinidade) e o interdito sobre o reino por levantar, havia de suceder ao progenitor na governação do reino. É, de facto, no ano seguinte, em Maio de 1262 que, reunidos em Braga, os bispos portugueses redigem uma carta que endereçam ao papa na procura de uma resolução deste problema. Com a bula *Qui celestia*, de 19 de Junho de 1263, Urbano IV legitima a união entre D. Afonso e D. Beatriz e os filhos nascidos da mesma. No mês seguinte levantava finalmente o interdito que fora lançado sobre o reino. Este episódio marcava, assim, o final de um processo político protagonizado por D. Afonso III que, enquanto mentor de uma estratégia governativa calculista e verdadeiramente racional, não hesitara em repudiar, sem pudor, a sua primeira esposa, Matilde de Boulogne-sur-Mer⁸⁶ – união que de pouco lhe servia uma vez conquistado o trono

⁸⁴ José Mattoso associa à celebração deste nascimento, o empenho do monarca, D. Afonso III, na fundação de um convento de clarissas em Santarém, patrocinando para tal a transferência da comunidade instalada em Lamego (autorizada pelo papa Alexandre VI em Abril desse mesmo ano de 1259). V. José Mattoso – *História de Portugal. Ob. Cit.*, vol. II, p. 137. Associado ao seu nascimento (como forma de agradecimento pelo mesmo) está seguramente a concessão feita por D. Afonso III (pela saúde de sua filha) do direito de padroado da Igreja de Santa Maria Madalena de Portalegre ao mosteiro de S. Jorge de Coimbra. Como propõe Leontina Ventura, foi esta infanta baptizada provavelmente em homenagem à rainha de França, tia de seu pai, que tanta influência exerceu sobre os filhos que educou e que certamente terá deixado igualmente a sua marca em D. Afonso, que com ela privou de perto talvez desde os 12 anos. Quando a infanta Branca tinha pouco mais de dois anos, o rei fez-lhe doação vitalícia, “*jure hereditario*”, do castelo de Montemor-o-Velho, que fora da sua tia-avó, a infanta D. Teresa, em cujas pisadas parece de resto seguir, ao ser recebida, como ela, “pro senhor” no mosteiro de Lorvão, a 8 de Janeiro de 1278 (ANTT – *Chancelaria de D. Afonso III*, liv. I, fls. 143v-144). Aos 18 anos, a pedido da infanta, o pai completaria a referida doação com o direito de padroado da Igreja de Santa Maria da mesma vila de Montemor. Do avô paterno herdaria 100 mil marcos ou 20 mil maravedis, que, segundo Figanière o rei lhe teria deixado para o casamento, mas que ela terá usado para comprar a Sancho IV o senhorio de Las Huelgas de Burgos, cenóbio onde veio a falecer (a 17 de Abril de 1321) e ficou sepultada.

⁸⁵ Por ter nascido no dia de São Dinis, *Saint Denis*, o santo patrono e protector dos reis e do reino de França, inaugurando, assim, o nome na casa real portuguesa e demonstrando “quanto a sua dívida [de D. Afonso III] e, conseqüentemente, o seu preito, era maior com a sua “pátria adoptiva” do que com Portugal” (Leontina Ventura – *D. Afonso III. Ob. Cit.*, p. 204).

⁸⁶ D. Afonso contraíra matrimónio com Matilde, condessa de Boulogne-sur-Mer, como dissemos, em Maio de 1239, diz-se que por influência de sua tia, a rainha de França ali conhecida por Blanche, enquanto se encontrava na corte de Louis IX, seu primo. Apesar de, desde 1248, Afonso ser rei de Portugal, D. Matilde, nunca foi rainha de Portugal; pelo menos nunca foi mencionada como tal na documentação. Não sabemos se Afonso se separara dela antes de vir para Portugal ou se esta vinda foi precisamente a razão do afastamento; não sabemos com segurança sequer se o facto de aquela dama não ter acompanhado o infante resultou de uma opção da própria ou de um repúdio efectivo do futuro monarca (como Duarte Nunes de Leão parece fazer crer ao recordar a provável preocupação do rei com a

português – e procurara na aliança com uma filha do rei de Castela o reacerto de uma relação que se adivinhava conflituosa⁸⁷. Esse acordo matrimonial, que possivelmente teria partido do próprio soberano português, ter-se-á delineado entre Janeiro (mês em que o Papa exortava ainda os dois soberanos, Alfonso X, subido ao trono em Junho de 1252, e D. Afonso III, a concertarem uma solução de paz) e Maio de 1253 (mês em que D. Beatriz está já seguramente em Portugal, como vimos)⁸⁸. Teremos, neste caso, que sublinhar (e esse é um aspecto frequentemente notado pelos historiadores) o facto de o rei português se sujeitar a uma aliança aparentemente “desprestigiante” – por se tratar de uma filha ilegítima do soberano de Castela – e, à primeira vista e no imediato, mais vantajosa para Alfonso X⁸⁹. Duas notas devem, contudo, ser aqui introduzidas: a primeira lembrando que na altura em que o acordo se estabelece o jovem rei castelhano não contava ainda com nenhuma filha legítima – Berenguela, primeiro fruto do casamento com Violante de Aragão, nasceria no final desse ano; a segunda,

idade avançada da esposa para a garantia da sucessão no trono. V. Duarte Nunes de Leão – *Primeira parte das Chronicas dos reis de Portvgal*. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1600, f. 95). O certo é que D. Matilde não deixou de reivindicar a sua posição junto da Cúria papal, a que terá escrito uma carta em 1254 ou já nos inícios do ano seguinte, dando conta do novo enlace do rei e da sua vontade de se desvincular do matrimónio. A esta, Alexandre IV respondeu com uma convocatória ao rei, para que este comparecesse na Cúria, e a declaração, a 26 de Julho de 1256, da separação entre D. Afonso III e D. Matilde, exigindo que o rei lhe restituísse o dote. Por bula de 2 de Abril de 1258 acusa o rei de ainda não o ter realizado e ameaça-o com o lançamento do interdito sobre o reino, que se efectiva nos meses finais de 1258. António Resende de Oliveira relaciona, assim, o abandono do título provindo deste enlace, por parte do rei, com o cumprimento desta determinação – antes, portanto, de 20 de Março de 1259, coincidindo com o nascimento da primeira filha com D. Beatriz –, embora o mesmo seja mais frequentemente associado à morte de D. Matilde, que até agora não se pôde datar ainda com segurança. V. António Resende de Oliveira – Beatriz Afonso (1244-1300). *Ob. Cit.*, p. 396. “A tradição diz que Matilde veio a Portugal, e com um filho do conde, mas não há documento que o confirme” (Leontina Ventura – *D. Afonso III*. *Ob. Cit.*, p. 202).

⁸⁷ Lembremos que o então ainda infante Alfonso apoiara pessoalmente D. Sancho II e que D. Afonso III, em expedição empreendida em 1249 ocupara, no Algarve, parte do território muçulmano dependente de Sevilha, cidade conquistada pelo infante castelhano em 1248, cujo senhor Ibn Mahfut, se manteve como seu vassalo. “É possível, por isso mesmo, que em 1249 ou 1250 [Alfonso] tenha atacado o território português. De certeza, porém, sabe-se apenas que reclamou perante o papa por Afonso III se ter apoderado de castelos «seus» no reino do Algarve, o que suscitou uma bula mais ou menos evasiva de Inocêncio IV em Outubro de 1250” (José Mattoso – *História de Portugal*. *Ob. Cit.*, vol. II, p. 136).

⁸⁸ Não dispomos de documentos respeitantes nem à promessa de casamento, nem às *arras*, nem tão pouco ao tratado celebrado entre os monarcas, de Portugal e de Leão e Castela, no contexto do qual terá sido acordado o casamento. A partir de 20 de Maio de 1253, contudo, Beatriz é referida na documentação como esposa do rei e rainha de Portugal. Desde Outubro, pelo menos, está constituída, como dissemos, a sua casa.

⁸⁹ “Como dote de casamento, D. Beatriz trazia as praças portuguesas a leste do Guadiana, as quais, até cumprimento do estipulado no acordo, ficariam nas mãos do rei de Castela. Entretanto, dois fidalgos da confiança de Afonso III (...) fariam menagem a Afonso X pelos castelos do Gharb português até que o filho mais velho do rei português perfizesse 7 anos, recebendo-os então das mãos do avô” (Leontina Ventura – *D. Afonso III*. *Ob. Cit.*, p. 142).

perspectivando os planos do monarca português a mais longo prazo e dando-lhe o justo reconhecimento por, no final, ter obtido de Alfonso X a renúncia, a favor de D. Dinis, de todos os direitos sobre o Algarve, incluindo a obrigação de conceder ao avô a ajuda militar de 50 cavaleiros e o penhor dos principais castelos da região. Em contrapartida, o rei de Castela recebia como única compensação as povoações de Aroche e Aracena. Por documento outorgado em Badajoz (Tratado de Badajoz), a 16 de Fevereiro de 1267, o Algarve integraria, assim, definitivamente o território e domínio portugueses – e D. Afonso III via consumado, finalmente, aquele que deveria ser um dos propósitos maiores da sua política matrimonial, ganhando então a união com D. Beatriz o significado acrescido de ter aberto caminho a mais um (e definitivo) marco no desenho do reino de Portugal.

Entretanto, a relação entre os monarcas revelava-se frutuosa: a 6 de Fevereiro de 1263 nascera D. Afonso⁹⁰ e, quase um ano depois, a 2 de Fevereiro de 1264, D. Sancha⁹¹. Em Maio desse mesmo ano, D. Beatriz viajara com o rei e os infantes mais velhos, Branca e Dinis, de Évora para Beja. No final de 1264 ou já nos inícios de 1265, nascia nova filha, denominada Maria⁹².

Decorrendo este último ano, afirma Ana Rodrigues Oliveira que a rainha se desloca a Castela⁹³, levando consigo D. Dinis (que, contando então 4 anos de idade,

⁹⁰ Este recebendo, como era habitual para os primogénitos (apesar de filho segundo), o nome do avô paterno. D. Afonso seria largamente beneficiado, o que lhe permitiu criar um senhorio poderoso, na fronteira do reino, que lhe daria o apoio estratégico para enfrentar o irmão, D. Dinis, que acabaria por lhe tirar aqueles castelos, em troca de outros, dispersos pelo território, mas de rendimento superior (prova, segundo interpreta José Augusto de Sotto Mayor Pizarro, da generosidade que nunca deixou de demonstrar – apesar de tudo – para com o irmão). Casou, ilegitimamente (pelo grau de parentesco, o Papa nunca chegou a validar a união), com D. Violante Manuel, sobrinha de Alfonso X, com quem teve cinco filhos: D. Afonso, D. Isabel, D. Constança, D. Maria e D. Brites, que haveriam de ser reconhecidos pelo rei D. Dinis a 8 de Fevereiro de 1297. Faleceu D. Afonso a 2 de Novembro de 1312 e foi sepultado na igreja de S. Domingos de Lisboa.

⁹¹ D. Sancha terá sido criada e educada pela sua tia-avó, D. Constança Sanches, que lhe chama “*neptis et clientula*” e a contempla, a 5 de Janeiro de 1269, com metade de Vila do Conde, Avelaneda, Pousadela, Parada e Maças, nas diocese de Braga, Porto e Coimbra.

⁹² D. Maria aparece pela primeira vez na documentação a 4 de Abril de 1265 e a última menção à infanta é feita a 27 de Maio de 1266, o que parece apontar para a fidelidade da informação patenteada no obituário de S. Vicente, que aponta a data de 6 de Junho de 1266 para a morte de Maria. V. Maria José Azevedo Santos – *Um obituário do mosteiro de S. Vicente de Fora: a comemoração dos que passaram deste mundo*. Lisboa: A.P.H., 2008. Seguramente a 23 de Novembro de 1271, quando o pai, D. Afonso III, redige o testamento, não estava viva.

⁹³ Fernão Lopes e Rui de Pina relatam, que, na sequência das conquistas empreendidas por Paio Peres Correia no Algarve, D. Afonso III teria enviado a Toledo a sua esposa, a fim de pedir ao pai, Alfonso X, a

teria conhecido o avô), no exercício de uma actividade diplomática que estava inerente à aliança que com ela concertara o monarca português e que muitas vezes as rainhas medievais desempenhavam – e com sucesso. Esta sua viagem até à corte do progenitor, tida, com mais ou menos romantismo, como crucial nas concessões feitas pelo rei castelhano à Coroa portuguesa no que respeita à questão do Algarve⁹⁴, mas cuja veracidade não podemos documentalmente garantir, constitui, de qualquer modo, o sinal de uma tarefa que frequentemente cabia às consortes medievais e, neste caso específico, o possível reflexo, por um lado, do valor político que o soberano português reconhecia a este laço matrimonial (e que ele efectivamente teve), por outro, da consideração que o rei de Castela teria por esta sua filha, como parece de facto vir a confirmar-se noutras ocasiões. A ser verdade, este acontecimento apenas poderia contribuir para fazer crescer a importância de D. Beatriz na política do reino (mesmo que num papel muito próprio), ao mesmo tempo que se consolidava o seu desempenho como progenitora e, portanto, como garante da sucessão no trono: a 22 de Janeiro de 1268, nascia o infante D. Vicente⁹⁵, seguido, no ano consecutivo (1269), do último de todos, D. Fernando⁹⁶.

referida conquista, que se integrava no seu senhorio. V. Fernão Lopes – *Crónica de 1419*. Ed. crítica, com Introdução e Notas de Adelino de Almeida Calado. Aveiro: Universidade de Aveiro, 1998, p. 156 e Rui de Pina – *Crónicas de Rui de Pina. D. Sancho I, D. Afonso II, D. Sancho II, D. Afonso III, D. Dinis, D. Afonso IV, D. Duarte, D. Afonso V, D. João II*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão Editores, 1977, pp. 187-189.

⁹⁴ Não podemos esquecer que fora pela necessidade de fazer frente à revolta mudéjar na Andaluzia que Alfonso X se viu obrigado a recorrer ao apoio militar de D. Afonso III, em troca do qual terá, sim, cedido a favor do neto as regalias que mantivera para si relativamente ao Algarve (concessão de forais, recebimento de apelações judiciais, etc.), mantendo, contudo ainda, nessa ocasião, a obrigação do envio de 50 cavaleiros e o penhor dos castelos determinados. Teria sido nesse contexto que, em 1265, D. Dinis, ainda criança, teria simbolicamente comandado o exército enviado pelo pai a apoiar Alfonso X, dirigindo-se a Sevilha, aonde o avô se encontrava, segundo relata Rui de Pina. Dada a sua precoce idade, teria Beatriz acompanhado o seu mais *valioso* infante? Duarte Nunes de Leão, narrando o mesma visita de D. Dinis ao avô, atribui ao infante o pedido para que o rei o libertasse das últimas obrigações no que concerne à região algarvia, ao que o rei teria cedido e depois confirmado em 1267. V. Duarte Nunes de Leão – *Ob. Cit.*, ff. 104-105v). António Resende de Oliveira considera inquestionável – não obstante a ausência do seu nome no tratado – a presença de Beatriz em Badajoz, em 1267, o que parece ser atestado numa carta que a mesma redige ao mosteiro de Alcocer, em finais de Fevereiro desse ano, na qual afirma que falou com o pai naquela localidade. V. António Ballesteros Bereta – *Ob. Cit.*, p. 420). “*E mesmo admitindo a ausência da sua intervenção na preparação do tratado, parece inegável que as relações com Castela neste terceiro quartel do século XIII foram pautadas pela sua presença na corte portuguesa e pela especial ligação que parecia existir entre o monarca castelhano e sua filha Beatriz*” (António Resende de Oliveira – Beatriz Afonso (1244-1300). *Ob. Cit.*, p. 424).

⁹⁵ Teria nascido no dia de S. Vicente, a 22 de Janeiro (conforme registado no *Livro das Eras* de Santa Cruz de Coimbra: v. António Brandão – *Quarta parte da Monarchia lusitana: que contem a historia de Portugal desde tempo delRey Dom Sancho Primeiro, até todo o reinado delRey D. Afonso III*...Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1632). Não chega a figurar na documentação, o que nos leva a crer que faleceu muito novo. V. Leontina Ventura – *D. Afonso III. Ob. Cit.*, p. 210. Também neste caso, a ausência do infante do testamento do pai manifesta o seu desaparecimento em data anterior ao mesmo (Novembro de 1271).

A circunstância seguinte em que detectamos a presença de D. Beatriz é como testemunha no testamento do rei seu marido, redigido em Lisboa, a 23 de Novembro de 1271, e no qual o monarca, “*pro criança quam feci, & quia confido de ea plus quam de omnibus rebus mundi*”⁹⁷, torna D. Beatriz figura integrante (e determinante) do acontecimento, pedindo-lhe que outorgue o testamento e que zele pelo cumprimento das suas disposições⁹⁸; ao que D. Beatriz dá o seu consentimento e jura cumprir e fazer cumprir o que o rei determina⁹⁹ – um acordo e uma presença tornados, de resto, visíveis, no selo pendente da rainha, que manda colocar no documento.

Se o potencial de exemplaridade de que estas fórmulas testamentárias podem encher-se e a ausência de quaisquer outros sinais do registo sentimental em que se desenvolveu a relação entre os monarcas – bem como a extraordinária variação que estes conceitos (como outros) sofreram na História da humanidade – nos impedem de falar, com segurança, do *amor* (existente ou inexistente) na vida conjugal dos soberanos, parece-nos, por outro lado, mais do que a inclusão de D. Beatriz no testamento por si só (acto mais ou menos tradicional), as palavras que D. Afonso lhe dedica, muito significativas da autoridade que a rainha alcançara (e que o rei lhe reconhecia e reforçava) e da solidez do elo de confiança que entre os dois se estabelecera. D. Afonso esperara da união com D. Beatriz determinados resultados: a saber, uma extensa prole; a resolução dos possíveis conflitos com Castela; o fim, favorável a Portugal, da questão do Algarve. D. Beatriz cumprira-os aparentemente todos e sem deixar espaço a reparos. A certeza da irrepreensível conduta da mulher que

⁹⁶ D. Fernando aparece uma única vez referido na documentação, em Julho de 1269 (ANTT – *Chancelaria de D. Afonso III*, liv. I, fl. 97v). Deve ter falecido também pouco tempo depois de ter nascido.

⁹⁷ António Caetano de Sousa – *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa. Ob. Cit.* Tomo I. Liv. I, pp. 70. Não esqueçamos que a rainha fora educada na corte do marido, que já contava 37 anos quando a menina de 8 chegou ao reino para se casar.

⁹⁸ Como é natural, D. Beatriz não aparece sozinha nesta função de executora testamentária. Acompanham-na D. João Peres de Aboim, mordomo-mor do rei, Estêvão Anes, seu chanceler, Frei Geraldo Domingues, confessor, e D. Afonso Pires Farinha, seu conselheiro e Prior da Ordem do Hospital.

⁹⁹ “*Et rogo Reginam Beatricem uxorem meam pro criança quam feci, & quia confido de ea plus quam de omnibus rebus mundi, & pro debito quod habet mecum, & pro directo quod habet facendum bonum, & quod Dominus det ei qui similiter faciet pro anima sua, & quod ipsa gradoet de suis filiis, & quod videat de eis placentiam, quod ipsa teneat meum testamentum, & quod persolvat ipsum, & faciat ipsum bene persolvi, sicut superius est expressum*” (António Caetano de Sousa – *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa. Ob. Cit.* Tomo I. Liv. I, pp. 70-71).

o acompanhara nos seus projectos, bem como da sua capacidade para exercer a autoridade régia em nome do próprio monarca, levavam, por isso, D. Afonso a confiar nela, mais do que em todos, nos últimos momentos de uma enérgica vida de dedicação às causas da nação.

Entre este acto fundamental da vida cristã medievá e a morte do rei decorreriam ainda sete anos e três meses, durante os quais ambos os monarcas raramente abandonariam – por motivo da doença do rei –, a cidade de Lisboa. Durante este período, conforme dissemos, o monarca engrandeceria ainda o poder económico da consorte, através da doação, a 28 de Junho de 1277, do direito de padroado das igrejas de Torres Vedras, Alenquer e Torres Novas (e do respectivo direito de apresentação) e, a 22 de Janeiro de 1279, da cedência da alcaidaria que reservara para si mesmo (acompanhando a confirmação daquele padroado)¹⁰⁰.

Finalmente, a 16 de Fevereiro deste último ano (1279) falecia o monarca, deixando para trás alguns importantes conflitos por resolver, um processo de centralização régia a aprofundar, e abrindo espaço a um conselho de regência que, a ter existido de facto, e na ausência de um documento a determiná-lo da parte do defunto rei, foi já interpretado como resultado de uma imposição da própria D. Beatriz e dos mais próximos conselheiros do monarca, sobre o novo reinante¹⁰¹. Assim o encaram

¹⁰⁰ D. Beatriz foi, segundo Ana Maria Rodrigues, a primeira consorte real a receber do rei, para além das rendas, o direito a nomear os clérigos das igrejas locais e os governantes dos castelos, o que demonstra um incremento no poder (autoridade) da rainha, mas também, cremos, a confiança que nela depositava o rei. V. Ana Maria Rodrigues – *For the Honor of Her Lineage and Body*. *Ob. Cit.* Entre aquelas duas datas (1277-1279) detectamos um gesto significativo de D. Beatriz que, no contexto da criação da casa de D. Dinis, em 1278, lhe oferta um prato de prata, decorado com leões e águias, que mais tarde seria dado por D. Afonso IV à infanta D. Leonor, rainha de Aragão. V. António Caetano de Sousa – *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. *Ob. Cit.*, I, p. 381. Este objecto é referido naqueles termos no documento da referida criação, integralmente transcrito por Anselmo Braamcamp Freire – *Inventários e contas da casa de D. Dinis (1278-1282)*. *Archivo Histórico Português*. Vol. X (1916), pp. 41-59. Pelas suas características iconográficas tratara-se muito provavelmente de uma oferta de Alfonso X (os leões identificativos de Fernando III; as águias de Beatriz de Suábia) à filha Beatriz.

¹⁰¹ A ideia da existência de um curto período de regência encabeçado por D. Beatriz, aceite pelos historiadores que ainda hoje se dedicam ao reinado de D. Afonso III e de D. Dinis, é-nos dada por Frei Francisco Brandão que se baseia em dois documentos: uma carta de confirmação dos privilégios do mosteiro de Santa Maria de Bouro, em que se declara ser aquela uma ordem do rei, “*pela senhora rainha e pelo senhor bispo e por D. João de Aboim e por Frei Afonso Farinha*”; e uma carta de protecção à albergaria do Espírito Santo de Alenquer, escrita pela rainha, afirmando que “*eu e meu filho elrey...*” (Francisco Brandão – *Monarquia Lusitana. Parte Quinta*. *Ob. Cit.*, f. 51 v). Ao contrário de Leontina Ventura, José Augusto de Sotto Mayor Pizarro entende que esta regência não terá resultado de uma decisão de D. Afonso III, que não a refere no testamento (quando D. Dinis era, de facto, demasiado novo, e portanto isso se justificava) e que certamente não o faria, muito menos oralmente, numa altura em que o

vários historiadores, entre os quais José Augusto de Sotto Mayor Pizarro, biógrafo mais recente de D. Dinis, pelo facto de a rainha aparecer acompanhada, nesta documentação, pelo valido, conselheiro e mordomo-mor de D. Afonso III, D. João Peres de Aboim, e não sozinha (o que, nesse caso sim, poderia ser interpretado como um apoio aos primeiros passos governativos do filho monarca), situação que encara, de resto, como verdadeiramente temporária. Chegado o final do mês de Março, como propõe o historiador, já essa suposta regência (a ter existido) estaria terminada – tendo em conta que a 27 de Março a rainha faz doação da Igreja de São Pedro de Torres Vedras ao mosteiro de Alcobaça, apresentando-se como *Regina Portugaliae et Algarbii*¹⁰², sem referência a qualquer função governativa, e que a 3 de Abril, D. Dinis figura pela primeira vez isolado num diploma como rei de Portugal e do Algarve¹⁰³. Este suposto ‘afastamento’ talvez forçado por D. Dinis, consciente dos seus direitos e da sua preparação governativa (contava então já com 17 anos), não teria sido pacificamente tomado pela rainha-viúva. A sua “resistência” poder-se-á talvez detectar nas palavras do cronista de Alfonso X que narra um episódio completamente ausente das crónicas portuguesas mais antigas¹⁰⁴, no qual o monarca castelhano, encontrando-se em Badajoz em Março de 1280 e sabendo dos conflitos existentes entre mãe e filho (sua filha e neto) no reino de Portugal, teria procurado intervir a favor da reconciliação entre os dois. Para tal teria promovido um encontro entre o rei D. Dinis e os infantes D. Sancho, D. Pedro, D. João, D. Jaime (seus filhos) e D. Manuel (seu irmão), em Elvas, no sentido de trazer à sua presença o monarca português – na verdade, uma intenção que sairia gorada, uma vez que D. Dinis, temendo que o avô o quisesse submeter à autoridade materna (o que ele não podia admitir), iludiu os infantes seus tios e regressou sozinho a Lisboa, sem

filho devia contar já com competência para governar. V. Leontina Ventura – *D. Afonso II.*, *Ob. Cit.*, p. 161 e José Augusto de Sotto Mayor Pizarro – *D. Dinis. Ob. Cit.*, pp. 86-88.

¹⁰² Documento transcrito por Frederico Francisco de Figanière – *Ob. Cit.*, Doc. XIV, pp. 249-251.

¹⁰³ ANTT – Chancelaria de D. Dinis, L^o 1, fl. 57v. As dúvidas quanto à duração dessa suposta regência não podem ser completamente dissipadas, uma vez que desapareceram os primeiros 24 fólios do Livro 1^o da Chancelaria de D. Dinis e que, portanto, poucos documentos restaram desse primeiro ano de governação (dispersos, os que subsistem, pelos cartórios de diversos mosteiros). V. José Augusto de Sotto Mayor Pizarro – *D. Dinis. Ob. Cit.*, p. 88.

¹⁰⁴ Não existem quaisquer referências, nem na *Crónica Geral de Espanha de 1344* (conde D. Pedro), nem na *Crónica de 1419*, nem na *Crónica de D. Dinis* (Rui de Pina), quer à regência, quer a possíveis desavindas entre D. Dinis e a sua mãe Beatriz – o que é um aspecto interessante de analisar e claramente condicionante (a ser verdadeiro) na construção de uma determinada memória histórica da rainha. É particularmente intrigante essa ausência para o que se refere à primeira fonte. O único a referi-la é Duarte Nunes de Leão (*Primeira parte das Chronicas dos reis de Portvgal*), mas num tom claramente hiperbólico que condiciona a sua valorização enquanto testemunho histórico. Podemos, assim, pensar que, ou o suposto diferendo nunca existiu, ou a ter-se verificado não teria resultado em conflitos graves.

chegar a visitar Alfonso X, que assim regressaria a Sevilha, levando consigo o pesar da desconsideração do neto¹⁰⁵. D. Beatriz, por seu lado, ao que parece instalada no seu paço de Torres Vedras desde a morte do rei seu marido (pois dali expede documentação a partir de 1279), dirige-se para domínio castelhano, para junto do pai, encontrando-se em Toledo já a 22 de Abril de 1281¹⁰⁶. Ali teria continuado a consolidar, junto do progenitor, a sua posição nos acontecimentos, ao mesmo tempo que movia possivelmente influências no sentido de apaziguar os dois filhos em contenda¹⁰⁷. As “manobras” de Beatriz terão resultado, de tal modo que, depois de derrotado em Vide, foi para junto do avô e provavelmente também da mãe, para Sevilha, que o infante D. Afonso se retirou. Em Dezembro de 1281, a rainha já se encontrava em Torres Novas – conforme o atesta um documento em que esclarece o concelho sobre o detentor de uma albergaria em Asseiceira¹⁰⁸.

A 21 de Abril de 1282, um evento marcante coloca no trono de Castela Sancho IV, a quem um conjunto de bispos, ricos-homens e representantes de vilas e cidades entregam o poder, declarando o fim da governação de Alfonso X, sendo o monarca ainda vivo. Na sequência dos episódios anteriores, facilmente se adivinham as posições que as personagens citadas tomaram no conflito: D. Dinis apoia a causa do infante; D. Beatriz mantém-se fiel ao pai, com quem se diz ter-se encontrado em Sevilha, localidade onde a 8 de Novembro de 1282 dois dos oficiais da rainha testemunhavam a carta em que Alfonso X deserdava o filho¹⁰⁹. Acompanhava-a, segundo D. Pedro, conde

¹⁰⁵ *Crónica de Alfonso X. Según el Ms. II/2777 de la Biblioteca del Palacio Real (Madrid)*. Murcia: Real Academia Alfonso X El Sabio, 1998, p. 206, cit. in José Augusto de Sotto Mayor Pizarro – *D. Dinis. Ob. Cit.*, p. 87.

¹⁰⁶ Conhece-se uma carta de Beatriz que o atesta. V. Antonio Ballesteros Beretta – *Ob. Cit.* Desconhecem-se os verdadeiros motivos desta delocação, mas entende-a António Resende de Oliveira como sinal porventura de uma manobra política de Beatriz, que procurava evitar as consequências que traria ao reino português o adivinhado conflito militar de D. Dinis com o irmão, D. Afonso – embora as crónicas e a documentação sejam omissas relativamente ao papel apaziguador de D. Beatriz nesta luta fratricida. V. António Resende de Oliveira – *Beatriz Afonso (1244-1300). Ob. Cit.*, p. 428.

¹⁰⁷ Isso o parece demonstrar a intervenção de Sancho de Castela, o infante herdeiro, na contenda, escrevendo ao rei de Aragão, Pedro III, a breve trecho sogro de Dinis, para que intercedesse junto do monarca por temer o agravamento das relações com Alfonso X. A carta do monarca aragonês chegou, mas foi tarde, quando já o cerco de Vide terminara com a ocupação da vila pertencente ao infante em rebelião.

¹⁰⁸ Frederico Francisco de Figanière – *Ob. Cit.* Doc. XV.

¹⁰⁹ Ao contrário do que afirma Figanière, D. Beatriz não figura, contudo, entre as testemunhas, pelo que não se comprova que ali estivesse também naquela ocasião. A presença dos seus oficiais, contudo, parece

de Barcelos (*Livro de Linhagens*), a pedido do próprio Alfonso X, um grupo de nobres portugueses (entre os quais os citados João Raimundes, mordomo da rainha, e Domingos Peres, seu chanceler), interessados em apoiar o rei, “*valentes homens, que serviram o rei bem e lealmente até à sua morte. E nas pelejas em que foram sempre iam na dianteira*”¹¹⁰, como convém... No plano familiar/doméstico, ressalte-se que na companhia de D. Beatriz seguiram duas das infantas suas filhas, D. Branca, a mais velha da prole¹¹¹, e D. Sancha, a mais nova dos viventes (tendo já então os três filhos depois dela nascidos – D. Maria, D. Vicente de D. Fernando – falecido) e que, segundo Ana Rodrigues Oliveira, não regressaria ao reino com vida, na medida em que já não foi contemplada no último testamento do avô (1284)¹¹². Alfonso X, como é frequentemente sublinhado pelos historiadores que sobre estes episódios se debruçam, não deixou de reconhecer a honradez deste acto de D. Beatriz, que logo recompensou pelo amor filial demonstrado (que certamente o tocava de modo particular, num momento delicado como aquele) através da doação, *post mortem*, das vilas de Moura, Serpa, Noudar, Mourão e Niebla¹¹³, doações feitas a 4 de Março de 1283¹¹⁴ e que o monarca justifica

apontar para a sua presença ou chegada breve – para além do reconhecido apoio à causa do progenitor. A referida carta pode ser consultada em: *Diplomatario Andaluz de Alfonso X*. Ed. Manuel González Jiménez. Sevilha: 1991, Doc. 503 bis, pp. 532-535.

¹¹⁰ *Crónica Geral de Espanha de 1344*. Ed. Crítica de Luís Filipe Lindley Cintra. Vol. IV. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990, p. 513.

¹¹¹ M. Gaibrois de Ballesteros apoia-se em Brandão para afirmar que, estando em Sevilha, como veremos, D. Branca teria sido madrinha do infante Fernando (ou a própria rainha D. Beatriz), primogénito de Sancho IV, com o qual ambas parecem, no final, manter boas relações, a avaliar pelo obséquio que a elas faz com “*XXII varas de bruneta preita et III pennas blancas*” (cit. Leontina Ventura – *D. Afonso III. Ob. Cit.*, p. 208).

¹¹² Ana Rodrigues Oliveira – *Rainhas medievais de Portugal. Ob. Cit.*, p. 148. A morte desta infanta é frequentemente apontada como tendo ocorrido em 1302 (portanto, com 38 anos), com base na inscrição moderna que hoje se pode apreciar na arca que lhe está atribuída na capela funerária neogótica do mosteiro de Alcobaça. Não dispomos, no entanto, de dados seguros relativos à data de falecimento de D. Sancha. A observação de Ana Rodrigues Oliveira parece-nos, de resto, pertinente. A historiadora propõe ainda que o ano de 1302 possa assinalar antes a trasladação do cadáver da infanta, interpretação que nos parece, pelo menos, questionável. A 4ª Crónica Breve regista somente o local da sua morte como tendo ocorrido em Sevilha e a sua posterior trasladação para Alcobaça.

¹¹³ Com todo o seu “reinado”: Gibraleon, Huelva, Aiamonte, Alfajar de Pena, Alfajar de Alate.

¹¹⁴ Alfonso X impõe como condição que D. Beatriz não doe nem aliene, em qualquer circunstância, estes bens, nem a favor da Igreja, nem de nenhuma Ordem, homem de religião ou qualquer outro de fora do senhorio castelhano ou a outro alguém. D. Beatriz gozava vitaliciamente das rendas e direitos das vilas doadas, mas à sua morte estes mesmos ficariam a quem o rei designasse como seu herdeiro em Sevilha, a quem D. Beatriz (ou alguém por ela) deveria acompanhar na guerra e na paz e que, por sua vez, devia respeitar sempre a autoridade da rainha, sob pena de traição. Alfonso X pediu confirmação desta doação ao Papa e ao rei de França.

com declarado afecto, traduzido em palavras afectuosas¹¹⁵. Os termos em que o rei se expressa evidenciam, assim, não só o período de desilusão e emotividade que vive, como o reforço de um sentimento para com a filha *natural* Beatriz, a única a manter-se fiel ao pai (em certa medida, contra o filho até) e a acompanhá-lo na dor daqueles dias (“abandonando” os próprios filhos e interesses em Portugal), a par de Berenguela, a mais velha dos legítimos: “*catando el grande amor e verdadero que fallamos en nuestra filia la mucho onrrada domna Beatriz por essa misma gratia reyna de Portugal e del Algarve e la lealtad que siempre mostro contra nos e de como nos fue obediente e mandada en todas cosas como Bona fiia e leal deve ser a padre e señaladamente por que a la sazón que los otros nuestros fijos e la mayor parada de los omes de nuestra tierra se alçaron contra nos por cosas que les dixieron e les fizieron entender como no eran. El qual levantamiento fue contra Dios e contra derecho e contra razón e contra señor natural e veyendo ella esto e conociendo lo que elles desconocieron desamparo fijos e heredamentos e todas las otras cosas que avie e veno padecer aquello que nos padeçimos para morar connosco. E como quier que era mereçiesse todo el bien que nos fazer le pudiessemos. Pero no luego tan complidamente no lo podemos fazer como nos queremos daquello que tenemos en nuestro poder damos le por hereditat depues de nuestros dias para en toda su vida*”¹¹⁶.

É também neste período, tendo junto de si a filha querida, que Alfonso X redige os seus dois testamentos, a 8 de Novembro de 1283 e a 22 de Janeiro de 1284, nomeando D. Beatriz, neste último, como sua testamenteira e confirmando-lhe as doações estipuladas, acrescidas das rendas de Badajoz, que a rainha deveria receber em vida – a par de uma avultada quantia destinada ao casamento da neta, D. Branca. No codicilo do último testamento recomendou ainda a D. Beatriz a sua filha ilegítima Urraca Alfonso (assim como uma D. Inês, “mãe de Ercules”¹¹⁷), confiando-lhe a missão de a casar honradamente¹¹⁸.

¹¹⁵ António Caetano de Sousa – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa. Ob. Cit.* Tomo I, p. 110.

¹¹⁶ António Brandão – *Monarquia Lusitana. Parte Quarta. Ob. Cit.*, ff. 281-281v.

¹¹⁷ António Resende de Oliveira – Beatriz Afonso (1244-1300). *Ob. Cit.*, p. 422.

¹¹⁸ Este dado sublinha aquela que constituía uma das missões desempenhadas pelas rainhas no âmbito da sua casa e que mostra uma faceta da vertente educacional, moralizante e protectora da vida destas mulheres (como atrás dissemos, particularmente desempenhada dentro do universo feminino). Podemos considerar que, uma vez mais, D. Beatriz honrou a autoridade e os desejos do pai: Urraca Alfonso contraiu matrimónio com Pedro Núñez de Guzmán, senhor de Derruñá y San Román.

A 4 de Abril de 1284 falecia o rei, o que não terá significado o imediato regresso de D. Beatriz a Portugal. Como afirma José Augusto de Sotto Mayor Pizarro e é, de resto, sugerido por Francisco Brandão, os processos em que se terá visto envolvida enquanto executora testamentária do pai, impediram certamente a rainha de abandonar Castela nos meses seguintes (para além de que em Portugal havia, agora, uma nova rainha reinante), o que terá feito somente em finais de 1285. Desse período em que permaneceu em Sevilha com o pai, chegaram-nos alguns documentos que atestam doações feitas pela rainha-mãe a alguns nobres, fazendo recurso dos bens que lhe eram devidos para consolidar a rede de alianças e menagens que, como grande senhora ela própria, não deixava de continuar a tecer¹¹⁹.

A 7 de Dezembro de 1285, quando a rainha-mãe passa uma carta de quitação a favor de Frei Pedro, já se encontrava em Torres Novas¹²⁰, que, num primeiro momento, terá eleito como centro senhorial.

Durante estes mesmos anos, decidia o destino do senhorio que pertencera à mãe – e que, como vimos, D. Beatriz engrandecera com a povoação de Santiago de la Puebla, perto de Salamanca, por doação do pai, de 1279 –, optando por transferir para a filha, D. Branca, o controlo desses bens castelhanos (em 1285, D. Branca é referida, pela primeira vez, como senhora de Cifuentes). A partir de então, D. Beatriz poderia recentrar atenções no património que possuía na Estremadura, em Portugal. De qualquer modo, esse processo deverá ter implicado algumas deslocações ainda da rainha (com a filha) ao longo da segunda metade da década de 80 e talvez essa circulação justifique que em 1287 seja apontada a presença de ambas em Burgos, donde teriam partido para junto do infante D. Afonso, a fim de tentar evitar novo conflito do mesmo com D. Dinis¹²¹.

¹¹⁹ A 25 de Dezembro de 1283 doa a Abril Peres a granja de Vila Verde de Ficalho; a 8 de Janeiro de 1284 doa a Vasco Martins Serrão o castelo de Moura (ANTT – Chancelaria de D. Afonso III, Liv. 1, fl. 144v.); a 1 de Março de 1284 doa a Raimundo de Cardona, Mourão, reservando a quinta parte das rendas durante a vida (Frederico Francisco de Figanière – *Ob. Cit.*, p. 124).

¹²⁰ Documento transcrito em: Frederico Francisco de Figanière – *Memórias das Rainhas de Portugal. Ob. Cit.*, Doc. XIV, pp. 249-251.

¹²¹ António Resende de Oliveira – Beatriz Afonso (1244-1300). *Ob. Cit.*, p. 440; José Augusto de Sotto Mayor Pizarro – *D. Dinis. Ob. Cit.*, p. 107.

A partir dos inícios de 1288, D. Beatriz regressaria definitivamente a Portugal e é seguro que na década seguinte permaneceu de forma mais estável, ocupando-se da gestão dos seus bens portugueses. É em Torres Vedras que então a soberana se instala no regresso definitivo a Portugal, habitando aí com a sua corte, no lugar onde teria o seu paço próprio¹²² – do qual pouco ou nada restou – e cujo enobrecimento podia bem estar em curso ao longo da década de 90 do século XIII¹²³, período em que realiza a compra de algumas casas e terrenos nas suas imediações¹²⁴. Diz-se que viveria com ela – ou visitá-la-ia com frequência – a infanta D. Branca¹²⁵.

O ano de 1300 marca o aproximar do fim, certamente sentido como tal pela própria rainha (a quem deveriam pesar, que mais não fosse psicologicamente, o seus quase 60 anos), que ao longo do segundo semestre desse ano realiza algumas doações, quer a “criados” seus, quer a instituições religiosas, com carácter expiatório (pela sua alma e pela do rei) e o sentido de quem pretende deixar algumas decisões acauteladas (nomeadamente os serviços a ela prestados devidamente retribuídos e pagos): a 14 de Junho faz doação da quinta da Rabaldeira à Ordem de Santiago, com todas as suas pertenças e perpetuamente, para remissão dos seus pecados e “*por muyto serviço que da ditta Ordem Receby, e per Razom da Arruda que da ditta Ordem tiue e tenho, e de que ouuy e ey as Rendas passa per gram tempo*”¹²⁶; a 30 de Julho doa a Maria Nunes, sua

¹²² Como atrás referido, dali expedira anteriormente documentação, entre 1279 e 1282. Esta residência régia é associada à iniciativa da rainha através da designação de “Paços da Rainha” nalguma documentação. “*Tratava-se, pela impressão que nos transmitem os textos, de uma importante morada régia, em edifícios próprios que incluíam uma sala com sua capela adjacente*” (Rita Costa Gomes – *A Corte dos Reis de Portugal no Final da Idade Média. Ob. Cit.*, p. 272).

¹²³ Nesta altura, ultrapassados os motivos centrais do suposto desagravo entre mãe e filho (para o qual não se apontou ainda uma verdadeira razão) e em pleno ciclo de apogeu da governação dionisina, as relações entre os dois deviam estar já estabilizadas. Assim, quando D. Dinis funda oficialmente a comunidade cisterciense de Odivelas e a dota de um património (1295), inclui nele o padroado da Igreja de Santo Estêvão de Alenquer, com a anuência da rainha D. Beatriz.

¹²⁴ A 14 de Abril de 1293 compra uma casa a Vicente Martins e sua mulher; a 8 de Maio de 1295 adquire uma casa a Teresa Peres e seu filho, Rui Mendes; a 3 de Junho de 1299 compra um campo a Maria Durães: Frederico Francisco de Figanière – *Ob. Cit.*, Doc. XVII, pp. 252-255.

¹²⁵ O que podemos dizer é que ali estão seguramente juntas a 17 de Maio de 1300, data em que a infanta concede a sua mãe, a rainha, o direito a fazer doação, por sua alma, da Rabaldeira e do vale de Mendairas (Torres Vedras), decerto parte da propriedade que herdara da tia, D. Constança Sanches: ANTT – Livros Dourados de Alcobaça, Liv. 4.

¹²⁶ Frederico Francisco de Figanière – *Ob. Cit.*, Doc. XVIII, pp. 255-257.

*criada*¹²⁷, 300 libras que deveriam ficar à guarda do seu mordomo, Garcia Martins, que se encarregaria da compra de um herdamento até à morte da dita criada, o qual depois passaria para a enfermaria do mosteiro de Almoester¹²⁸; a 8 de Agosto ordena a Martim Anes que entregue ao mosteiro de S. Vicente a pitaça por ela prometida e que ele se recusava a pagar, com a desculpa de que a comunidade estava endividada para com ela.

Poucos dias depois devia falecer a soberana.

1.3: D. Beatriz, a rainha ‘comemoradora’

Deste percurso de vida que nos foi possível reconstituir transparece, segundo cremos, o forte carácter da rainha D. Beatriz: uma eficaz cumpridora das suas funções de consorte, como mãe e como agente diplomático; uma hábil mulher política, consciente da sua posição, do seu papel e do seu protagonismo, considerando-se até competente para, com um reduzido séquito de próximos servidores do defunto D. Afonso III, continuar a exercer, em determinado momento, o poder destinado a um rei; uma mãe fértil e zeladora pelos interesses da prole; uma dama de poder no seu tempo.

A importância histórica da aliança matrimonial que D. Beatriz representa, para a continuidade e a definição do reino, aliada ao exercício de virtudes consideradas fulcrais na definição de um modelo de feminilidade e, particularmente, de *queenship*¹²⁹, segundo o conceito da época, valeram a esta soberana uma aura de exemplaridade na memória

¹²⁷ Noutra doação, também Fernão Peres Cogominho, filho do seu antigo mordomo, Pêro Fernandes, é referido como seu *criado*. Estas duas referências são, assim, o sinal de um efectivo desempenho de D. Beatriz na tutoria e criação, o que constitui, afinal, como Alfonso X deixa expresso nas *Siete Partidas*, um dos principais campos de actuação das rainhas (António Resende de Oliveira – Beatriz Afonso (1244-1300). *Ob. Cit.*, p. 422).

¹²⁸ Frederico Francisco de Figanière – *Ob. Cit.*, p. 131.

¹²⁹ Às atitudes exemplares apontadas haveria que acrescentar a dimensão caritativa e assistencial da acção mecénica da rainha, a quem, para além das doações referidas ao longo desta capítulo, se atribui igualmente a fundação de duas comunidades franciscanas, na vila de Alenquer (edificação que caberia a D. Dinis concluir) e em Estremoz – aspecto que aparentemente mostra uma rainha mais identificada com a espiritualidade mendicante (de resto, na linha dos próprios progenitores) do que com os cistercienses. Também se lhe quis atribuir (desde Frei Francisco Brandão) a fundação de uma instituição para recolhimento dos meninos órfãos, em Lisboa, o que não só não se pode comprovar documentalmente como António Resende de Oliveira considera muito improvável, dado que é logo ao fim de um ano de ter chegado a Portugal (tinha então 8/9 anos) que é feita doação a essa instituição. V. António Resende de Oliveira – Beatriz Afonso (1244-1300). *Ob. Cit.*, p. 388.

cronística dela deixada, que colmata as dificuldades atravessadas pelo reino na relação com a Igreja de Roma por causa do repúdio declarado do rei à sua primeira esposa e da bigamia em que se manteve até 1262 – tendo o interdito sobre o reino impedido a verdadeira legitimidade da união com D. Beatriz até então.

É certo que os problemas com o poder religioso não cessaram com a validação do matrimónio e que, portanto, a rainha não foi responsável por todos nem sequer porventura pelos mais sensíveis. De tal modo que, na hora da morte, o rei se via novamente a braços com um processo de excomunhão que certamente o impediria de acautelar com a devida pompa as circunstâncias materiais do seu sepultamento. Esta tarefa caberia, afinal, a D. Beatriz. Se a ela se reconhece a responsabilidade por, juntamente com o filho, D. Dinis, dez anos depois da morte de D. Afonso III, em 1289, ter finalmente promovido a trasladação do seu régio cadáver, de S. Domingos de Lisboa para o mosteiro de Santa Maria de Alcobaça, eleito pelo rei como local de sepultura – cumprindo afinal, em benefício da sua própria alma e descanso, a promessa feita no testamento do monarca de fazer cumprir todas as suas determinações¹³⁰ –, nada tem sido dito e nenhuma certeza, na verdade, podemos ter acerca do seu papel na determinação dos moldes em que o mesmo havia desde então de ser guardado no referido cenóbio. Devemos sempre colocar a hipótese de não caber à rainha uma verdadeira autoridade nesta situação, em que competiria porventura aos membros da comunidade religiosa a preservação dos ditames da sua vivência espiritual e, nesse contexto, a definição das regras em que se autorizava a presença de corpos laicos, ainda que régios, no interior do espaço sagrado, mesmo tratando-se de uma galilé. A favor da nossa suspeita relativamente à capacidade decisória e interventiva, neste processo, de uma figura laica, como a rainha, poderá jogar, contudo, a subsistência, em Alcobaça, de uma série de testemunhos sepulcrais de considerável elaboração, provenientes desse antigo espaço cemiterial, que bem testemunham a cedência progressiva dos cistercienses no que se refere à depuração exigida nos primórdios de uma espiritualidade inquestionavelmente rigorista, e pautam-se por uma escolha iconográfica marcada pela memória linhagística dos inumados, portanto, mais facilmente compreensível como resultado de um projecto de origem laica. Essa cedência não constitui, de resto, uma excepção nem uma originalidade alcobacense; pelo contrário, ela patenteia-se de modo bem mais precoce no próprio centro de gravitação da Ordem – Cister – que abre espaço à tumulação dos

¹³⁰ Francisco Brandão – *Monarquia Lusitana. Parte Quinta. Ob. Cit.*, ff. 156-156v.

duques da Borgonha muito antes de Alcobaça receber *moimentos* elevados e ostentatórios¹³¹.

A potencial intervenção da rainha no processo memorialístico do rei articula-se, ainda, com uma outra sua acção neste domínio de zelo pela memória dos familiares – aquele que, como vimos, parece constituir uma área natural de intervenção por parte das mulheres poderosas, e particularmente das viúvas, como D. Beatriz – que se adivinha numa outra acção até aqui desconhecida mas que se revela da maior importância para o ‘retrato’ da soberana que temos vindo a traçar. Falamos, concretamente, de num documento até agora inédito, nos termos deparado com um acto protagonizado por um João Peres, “*capelão da Rainha D. Beatriz de Portugal*”¹³², a estabelecer contrato com um artista castelhano para a realização de um sepulcro destinado à progenitora da soberana¹³³.

Como vimos, D. Mayor Guillén de Guzmán falecera em 1263, recebendo o seu corpo lugar entre as freiras da comunidade de clarissas que ela própria fundara, em Alcocer. Uns anos mais tarde, a 24 de Julho de 1276, era celebrado, em Burgos, um contrato entre Juan Gonçalves, “*el pintor delas Imagenes de burgos*”, e João Peres, apresentado como capelão da rainha portuguesa, para a execução de “*una sepultura toda de madera de Nogal*” para D. Mayor Guillén, que deveria incorporar uma figura

¹³¹ Nos Capítulos Gerais de 1157 e 1180, foi reconhecido aos reis, rainhas, bispos e arcebispos o direito a serem enterrados no interior das igrejas cistercienses, sem que para tal tivessem de ser fundadores das comunidades em questão. V. Alain Erlande-Brandenburg – *Le Roi est Mort. Étude les funérailles, les sépultures et les tombeaux des rois de France jusqu’à la fin du XIII^e siècle*. Genève: Droz, 1975, p. 90. Para esta abertura feita pelos duques da Borgonha, de uma importante via no que respeita a sepultamentos laicos em interiores cistercienses, que daria legitimidade ao caso de Alcobaça, chamou a atenção José Custódio Vieira da Silva – *O Panteão Régio de Alcobaça. Ob. Cit.*, p. 20.

¹³² Leontina Ventura, na apresentação dos principais oficiais da casa da rainha, identifica dois João Peres, nenhum deles entre os capelães: João Peres de Aboim (mordomo-mor, 1253) e João Peres (copeiro-mor, 1278). V. Leontina Ventura – *D. Afonso III. Ob. Cit.*, p. 284. António Resende de Oliveira confirma estas indicações. À partida parecer-nos-ia mais lógico que se tratasse do primeiro, João Peres de Aboim, figura próxima da rainha D. Beatriz e que sempre a acompanhou, mesmo depois da morte de D. Afonso III, como vimos. O documento a que nos referimos é, no entanto, inequívoco na indicação de João Peres como “*capelan*”.

¹³³ Este documento, tanto quanto pudemos apurar, nunca citado até aqui, foi posto a leilão pela Christie’s em Novembro de 2009. Tivemos acesso, por amabilidade da leiloeira, a imagens do documento na íntegra, que nos permitem ter uma leitura que é, neste contexto, fundamental ao nosso discurso e que de seguida passamos a explorar nos seus elementos fundamentais. Infelizmente, a descoberta deste documento e o acesso ao mesmo concretizaram-se bem perto da conclusão deste trabalho, o que nos impediu de prosseguir no estudo deste assunto, que desejamos retomar, e sobretudo de transcrever o contrato (o que esperamos também vir a fazer no futuro). V. **Fig. 232**.

jacente, em relevo, a ser disposta sobre a tampa “*y que sea Vestida muy Noble de sus paños de Colores de Oro y de Azul y de Carmin y de Argent y de todos los Otros colores*”, acompanhada de dois anjos junto à cabeça e outros dois juntos aos pés. O contrato, eloquente na descrição que faz de todos os elementos a constar do programa tumular, especifica ainda as figuras e cenas que deveriam decorar o “*tabernaculo*” destinado a cobrir o sepulcro. O pagamento é fixado em 450 moedas “*de los din[ar]os blancos que el Rey mando Fazer en el tiempo della guerra*”, pagas em prestações. O túmulo deveria estar pronto na Quaresma seguinte. O resultado desta encomenda traduziu-se naquela que foi já considerada uma das melhores obras funerárias da Idade Média em Guadalajara¹³⁴, desafortunadamente desaparecida no início da Guerra Civil espanhola. Conhecemo-la, não obstante, através de fotografias, que nos deixam perceber uma figura de mulher nobre, envergando as suas roupas laicas, segurando o manto com as mãos, cruzadas sobre o ventre, com a cabeça coberta por um véu soqueixado, um colar pendendo do pescoço e acompanhada dos seres angélicos citados na encomenda (um par à cabeceira; outro par aos pés, como dissemos (figs. 233-234)).

Dois aspectos maiores merecem aqui ser destacados: desde logo, a raridade deste documento, perante a escassez de contratos com artistas de que dispomos para este contexto cronológico e geográfico; depois – e é isso que de momento verdadeiramente nos interessa explorar – a intervenção de um membro da casa da rainha D. Beatriz de Portugal, implicando, assim, uma participação da mesma nesta encomenda. D. Beatriz aparece, deste modo, inequivocamente associada à preservação da memória da mãe – tal como, mais tarde, viria a acompanhar o pai no leito de morte e nas exéquias –, actuando na encomenda de um sepulcro com jacente, numa época em que a precocidade deste projecto, dada a contida utilização deste recurso iconográfico na Península¹³⁵, não pode deixar de se revelar admirável e surpreendente. Cinco anos depois, em 1284, quando morre Alfonso X, a ‘comemoração’ do monarca far-se-á nos termos inaugurados para o seu antecessor, Fernando III, numa capela situada a este do altar-mor da catedral de

¹³⁴ Manuel González Jiménez – *Ob. Cit.*, p. 157.

¹³⁵ Não esqueçamos que, em relação a jacentes da casa real castelhana, os primeiros datam somente da primeira década do século XIV (Sancho IV e María de Molina). Anteriores a estes, no âmbito da Península (excluindo o reino de Portugal) e concretamente da família real, subsistem tão-somente os que se guardam na catedral de Santiago de Compostela, sendo os mais antigos datáveis da primeira década do século XIII, assim como uma representação de Ordoño II, na catedral de León, datável do final do séc. XIII e que Xavier Dectot não tem dúvidas em considerar que se tratava originalmente de um jacente. V. Xavier Dectot – *Les tombeaux des familles royales de la péninsule ibérique au Moyen Age. Ob. Cit.*, pp. 96-97). Já abordámos este assunto na I Parte.

Sevilha – que marca a adopção, entre a monarquia castelhana, de uma tradição leonesa de ocupação de espaços catedralícios –, e por meio de uma figura, não jacente, mas sedente, que acompanhava, no programa original entretanto desmontado, a figura da Virgem e outras duas representando os progenitores do rei *Sabio*¹³⁶.

Malogradamente não nos ficou o testamento de D. Beatriz Afonso – que seguramente o redigiu; quiçá, dada a idade “avançada” com que morreu, mais até do que um – nem quaisquer outros documentos, para além das doações *pro anima* citadas, ou realizações que nos permitam ter conhecimento directo dos eventuais projectos da soberana quanto à sua própria ‘comemoração’. Tão-pouco as concessões que realiza a favor do mosteiro de Alcobaça nos parecem, ao contrário do que refere Ana Rodrigues Oliveira, suficientes para se depreender uma sua “preferência” por aquela comunidade ou, o que seria até expectável, que estava já na sua mente o propiciar da oração pela sua alma, tendo em conta que aquele era, aparentemente, o lugar natural da sua escolha de sepultamento a partir, pelo menos, de Novembro de 1271, data de fixação da opção do rei por Alcobaça, através do testamento¹³⁷.

¹³⁶ As estátuas dos monarcas, de tamanho real e sentadas, dispunham-se dos dois lados da Virgem, colocada ao centro: Beatriz de Suabia, à direita, Fernando III e Alfonso X, à esquerda. Tal como a figura da Virgem, também as figuras poderiam ser vestidas e mudar o seu vestuário conforme os momentos do calendário litúrgico, embora o devessem ser com menos frequência, uma vez que uma descrição do século XIV se refere a esta prática como tendo-se somente “ouvido falar” nela. Os dois soberanos estavam dotados dos respectivos *regalia*, embora diversos entre si, pois correspondendo a modelos de representação do poder régio diferentes: o do rei guerreiro, de tradição visigótica, para Fernando III, dotado da coroa e da espada aludindo à conquista de Sevilha; o do rei imperador, de inspiração germânica, para Alfonso X, ostentando o ceptro e o globo. Xavier Dectot interpreta esta forma de colocação das personagens dos reis, em articulação com a figura central da Virgem, como uma composição de autêntica celebração e divinização da monarquia que vai, portanto, para além de uma dimensão *meramente* funerária. Aproxima, assim, esta iconografia da das *sacrae conversationes*, uma aproximação que acentuaria o poder intercessório e divinamente inspirado de ambos os monarcas – e não apenas de Fernando III, cuja fama de santidade estava então já em germinação. V. Xavier Dectot – Les Cimetières aux Rois et leur Évolution en León et en Castille du XI^e au XIII^e Siècle. *Hortus Artium Medievalium*. Journal of the International Research Center for Late Antiquity and Middle Ages. Vol. 10. Zagreb-Motovun: 2004, pp. 55-63.

¹³⁷ É certo que ambos os actos que frequentemente se citam na intervenção da rainha a favor da Alcobaça são posteriores a esta data: em 1274, isenta do pagamento da *jugada* os que lavrassem terras do mosteiro e estivessem sujeitos a esse tributo no termo de Torres Vedras (Frederico Francisco de Figanière – *Ob. Cit.*, Doc. XIII, p. 249); em 1279 faz doação ao mosteiro da igreja de S. Pedro de Torres Vedras (v. nota 102 deste mesmo capítulo). As duas benesses parecem-nos, contudo, reduzidas em número (talvez outras se tenham perdido ou não tenham ainda sido identificadas) e, sobretudo, demasiado dispersas no tempo para serem entendidas como participantes de uma acção concertada e coerente da rainha naquele sentido específico, independentemente do seu valor pio e expiatório global.

A ter em conta a forte (e determinada) personalidade demonstrada pela soberana, mas sobretudo o papel interventivo que nessa matéria parece ter tido – actuando na preservação da memória daqueles que de algum modo dela dependiam para tal ou que lhe competia homenagear –, assim como o conhecimento que certamente teria dos projectos de ‘comemoração’ de carácter linhagístico, de âmbito funerário, de alguns soberanos da Península (Toledo, Sevilha, Burgos – que, se não privilegiavam ainda neste momento o uso do jacente, no sentido tradicional, não deixavam de fazer uso de recursos poderosos para exaltação da dimensão política dos espaços de tumulação régia), e ainda o papel reconhecido de Alfonso X neste domínio, não nos parece descabido, antes lógico, pensar que na última década do século XIII, quando a rainha experimentava já o quinquagésimo ano da sua vida, algo começava a ter em mente, senão a pôr em prática, para acautelar o seu próprio desaparecimento. Resta-nos conjecturar, portanto, sobre o grau de *instrumentalização* que poderia estar inerente ao seu projecto e, assim, sobre que tipo de recursos materiais tomariam parte em semelhante *construção*.

Para continuarmos a avaliar o caso, passemos à análise atenta do túmulo e da sua conjuntura histórica.

1.4: Um *estranho* túmulo de rainha em Alcobaça

“É uma peça única, estranha e incompreensível – esta sim! – na nossa escultura e na nossa terra. Quando os críticos se lhe referem – Watson viu-o com interesse –, fazem-no a medo, chamam-lhe bisantina e fogem a analisar-lhe a origem e a sua particularíssima beleza. Ninguém explica o mistério desta exótica aparição entre nós, por ser muito anterior a todos os restantes túmulos, de desenho geométrico e simétrico no leve relevo da jacente, e de encantadora composição no Apostolário das paredes laterais da urna (...), assim como dos relevos com a Virgem cerceada de figuras, e o

Criador, glorificado entre curvas de auréola, com os emblemas simbólicos nos Evangelistas que se vêem nas faces dos fundos da mesma arca”¹³⁸.

Com estas palavras iniciamos a observação da arca mais intrigante de Alcobaça – quiçá da nossa tumulária (fig. 1). Fazêmo-lo por, nelas, Diogo de Macedo congregar, no tom conveniente da sua apaixonada e sensível alma de escultor, directa e intuitivamente, aqueles que nos parecem ser os tópicos norteadores de qualquer discussão séria que sobre este espécime se pretenda entabular.

O primeiro de entre eles é, sem dúvida, o das propriedades que fazem desta uma peça facilmente apreensível como “*única, estranha e incompreensível*”, a que os especialistas não tendem já hoje a fugir mas antes lhes alimenta a vivacidade de um debate inacabado em que todos se vêm compelidos a participar. Na verdade, um debate tão importante e legítimo quanto dele continua a resultar que nenhuma identificação tenha conseguido verdadeiramente vingar e, assim, nos atenhamos a um nível de suposição que não pode deixar de nos incomodar, se tivermos consciência da centralidade – e do mais longo alcance – desta questão. Onde e quando nasce exactamente esta dúvida, quanto à identificação da personagem histórica ali sepultada, é ponto difícil de localizar. Certamente algures na época moderna e muito provavelmente na sequência das mudanças operadas na posição da tumulária régia patente na galilé de Alcobaça, deslocadas, como dissemos, por iniciativa do abade D. Jorge de Melo, no começo do século XVI, em mudanças não isentas de dificuldades¹³⁹. A ausência de uma inscrição, à época, que tornasse inequívoca a atribuição desta arca, potenciou a confusão¹⁴⁰. Assim, em 1589 já Hierónimo Román afirma *ser tradição* que se trata do

¹³⁸ Diogo de Macedo – Os túmulos de Alcobaça. *Ocidente*. Lisboa: 1, p. 14.

¹³⁹ Os túmulos foram então instalados no cruzeiro da igreja e na capela de S. Vicente, depois dedicada a S. Bernardo, e ali terão permanecido durante vários anos. Notícias do reinado de D. Maria I dão-nos conta de uma segunda e definitiva deslocação, desta feita para a capela setecentista onde hoje se encontram. Da descrição da primeira visita da rainha ao mosteiro, feita por Frei Francisco Salema, ficamos a saber que, depois de assistirem a uma missa na capela-mor da igreja, “*desceram os degraus que se situam junto ao arco triunfal e dirigiram-se para o transepto onde “se dilatarão em ver os Mauzoleos concedendo lic.^a p.^a os tresladarem p.^a o grande Patteon destinado e feito por N. P.^e Fr. M.^{el} de Mendonça p.^a o seu depozito*”. Por esta descrição percebemos que em 1782 os túmulos ainda se encontravam no transepto e que foram então transferidos para o local onde hoje se encontram, que havia sido patrocinado pelo abade esmolermor Manuel de Mendonça. Em Outubro de 1786, aquando da segunda visita de D. Maria ao mosteiro, registada desta feita por Manuel de Figueiredo, cronista dos cistercienses, já os túmulos se encontravam na referida estrutura. V. Regina Anacleto – A Casa dos Túmulos no Real Mosteiro de Alcobaça. *Actas – Arte e Arquitectura nas Abadias Cistercienses nos séculos XVI, XVII e XVIII*. (Colóquio 23-27 Novembro de 1994, Mosteiro de Alcobaça). Lisboa: Ministério da Cultura / IPPAR, 2000, pp. 308-310.

¹⁴⁰ Manuel Luís Real (Alcobaça. *Ob. Cit.*, p. 81) afirma que nenhum dos túmulos providos da galilé apresentava epitáfio original, mas, na verdade, dois deles conservam ainda inscrições originais, apontando

túmulo de D. Beatriz¹⁴¹, uma afirmação com a qual certamente mais do que introduzir a dúvida pretende afirmar com honestidade a fonte oral de que decorre a informação que transmite, tendo em conta a inexistência efectiva – mais ainda naquela data – de quaisquer sinais identificadores na própria arca¹⁴². José Custódio Vieira da Silva chamou muito justamente a atenção para este testemunho¹⁴³, que Carla Varela Fernandes considera pouco fiável, por, segundo crê, ser mais do que natural que então já se tivesse perdido, no seio da comunidade, a memória exacta de quem ali estava sepultada, uma vez que, supostamente, nenhuma das rainhas estava lembrada por qualquer inscrição original¹⁴⁴ – nem, sobretudo, por meio de heráldica, diríamos nós.

As características singulares desta peça, e particularmente deste jacente, podemos dizê-lo, não tardariam, contudo, a levantar a suspeita, buscando-se numa antecipação da sua encomenda – atribuindo-se erradamente a morte de D. Beatriz ao ano de 1304 e ignorando a possibilidade da integração da peça num processo preparatório anterior¹⁴⁵ – o solucionamento do desconcerto por ela causado. Uma das

para os infantes D. Vicente e D. Sancha, e há registo de que idêntico texto estaria patente na arca do infante D. Fernando. V. Mário Jorge Barroca – *Epigrafia Medieval Portuguesa. Ob. Cit.* Vol. 3. Tomo II, pp. 951-953, 965-966, 1274. Considera o autor que os letreiros deverão ter sido realizados todos na mesma altura (dadas as semelhanças), quando as ossadas dos infantes foram transferidas para o mosteiro.

¹⁴¹ *La Historia del Religiosísimo y Real Monasterio de Alcobaça de la orden de Sant Bernardo, por Fray Hieronimo Roman de la orden de Sant Augustin y su cronista*, citado por Vergílio Correia – Uma descrição quinhentista do Mosteiro de Alcobaça. *O Instituto. Revista Científica e Literária*. Vol. 77. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1929, pp. 529-549.

¹⁴² Não deixa de ser significativa esta preocupação do autor com a indicação precisa de que não se baseou nem em “*autores ni scripturas*”, enquanto afirma com segurança a existência de um outro túmulo pertencente a D. Urraca e que pela sua dimensão fora deixado “*detrás de la puerta en la naue de la epistola sin ningun buen respecto de Reina*”, implicando aparentemente uma certeza que quase parece remeter para a existência de uma inscrição identificadora desta rainha já nessa altura. V. Vergílio Correia – Uma descrição quinhentista do Mosteiro de Alcobaça. *Ob. Cit.*, p. 41. Convirá notar, no entanto, que em 1716, Fr. Manoel dos Santos descreve as duas arcas das rainhas (cada uma já com seu epitáfio) como estando no transepto, diante da capela de S. Vicente, e aponta ainda a existência de uma outra grande arca, sem epitáfio, à entrada (na nave da mão direita) que podia bem ser a mesma que Román dera como pertencente a D. Urraca. Não teria, afinal, inscrição? Tratava-se de outra arca ainda? Tratar-se-ia da arca que ainda hoje se atribui a D. Urraca, de dimensão apreciável, lisa e doatada de uma inscrição moderna? São perguntas que ficam, para já, levantadas. V. Fr. Manoel dos Santos – *Descrição do Real Mosteiro de Alcobaça. 7 de Dezembro de 1716*. (B.N.L. ALC. 307, FOLS. 1-35). Leitura, Introdução e Notas por Aires Augusto Nascimento.

¹⁴³ José Custódio Vieira da Silva – *O Panteão Régio do Mosteiro de Alcobaça. Ob. Cit.*, pp. 57-58.

¹⁴⁴ Carla Varela Fernandes – *Poder e Representação. Iconologia da Família Real Portuguesa. Primeira Dinastia. Séculos XII a XIV. Ob. Cit.*, Vol. II, p. 851.

¹⁴⁵ Para esta possibilidade de antecipação da feitura da arca em relação à data de desaparecimento da soberana chamou precisamente a atenção José Custódio Vieira da Silva, lembrando o tempo médio em

soluções encontradas foi a de avançar com a hipótese de ter sido o túmulo concebido, não para D. Beatriz, mas para outra pessoa, em data anterior. Parecia confirmar esta suspeita, a observação do tipo de composição do jacente, disposto sobre a tampa, representando D. Beatriz em relevo pouco acentuado, sugerindo um escavamento posterior numa tampa primitiva de duas águas. Observação pertinente – quanto a nós – que contém em si um conjunto de problemas não necessariamente anuladores de uma atribuição a D. Beatriz, contudo: uma datação da arca em data provavelmente anterior ao começo do século XIV; uma possível divergência entre o destinatário inicial do sepulcro e o final; uma potencial feitura do jacente numa segunda fase de intervenção na peça.

Mas disso já falaremos.

Se ingénuos fossemos nestas matérias, pensaríamos bastar reconhecer quem se “retrata” afinal no cimo da arca. Começemos então por aí, pelo jacente (fig. 2).

Simples, contido, primário, mas eficaz no que pretende representar, pudéssemos nós abstrair-nos por completo do aspecto propriamente plástico desta efígie e encontraríamos nela uma perfeita concretização de um modelo de representação feminina, pautado pelos valores – convenientes – da nobreza, da contenção e do decoro: as vestes adequadas ao estatuto e à ocasião solene em que a personagem se dá a ver (as muitas pregas e o farto tecido, junto aos pés, sugerindo a riqueza da indumentária); o toucado ocultando todo o cabelo (como convém a uma dama casada ou viúva); o atributo da coroa oferecendo-se como o único que o jacente apresenta como marca de diferenciação, mas suficiente para mostrar sem incerteza a posição da personagem lembrada, no conjunto social.

Trata-se, é portanto indiscutível, de uma rainha, concretamente, de um – considerado o primeiro – dos cinco jacentes de rainhas conservados em Portugal, para um total de 20 consortes, da 1ª e 2ª dinastias, desde D. Mafalda de Sabóia, mulher de D. Afonso Henriques, até D. Catarina de Áustria, esposa de D. João III¹⁴⁶.

que decorria a preparação da morte no contexto medieval; cf. José Custódio Vieira da Silva – *O Panteão Régio do Mosteiro de Alcobaça. Ob. Cit.*, p. 64.

¹⁴⁶ São eles, para além do de Alcobaça que agora analisamos: o de D. Isabel de Aragão, o de D. Inês de Castro (que optamos por incluir nesta contagem), o de D. Filipa de Lencastre e o de D. Leonor de Aragão.

Na representação da sua soberania, como dizíamos, de entre as insígnias consagradas do poder régio, somente se faz recurso à coroa, aspecto no qual esta figura não se oferece, afinal, como excepção, antes marcando o exercício de uma prática corrente no seio da monarquia portuguesa, em âmbito tumular¹⁴⁷. Se observarmos os restantes casos de rainhas com jacentes conservados ou mesmo aqueles que os monarcas também encomendaram para eternizar a imagem da sua pessoa régia, constatamos, na verdade, ser a coroa praticamente o único elemento distintivo destas figurações, no contexto funerário, em tudo o resto condizentes com as prerrogativas da iconografia da nobreza laica do reino. Este aspecto não deixa de ser interessante, tendo em conta a ausência de coroas medievais conservadas em Portugal, e que o ceremonial de aclamação do rei – o *Ordo Benedicendi Regis* –, contido no Pontifical de Santa Cruz (Biblioteca Pública do Porto, mss. 1134) e datável do último quartel do século XII, coloca em evidência a imposição da espada, mais do que o coroamento em si mesmo¹⁴⁸. Quanto às rainhas, não há qualquer registo de cerimónias de coroação, mas podemos por aqui afirmar que iconograficamente a construção da imagem da soberania feminina se faz, naquele que é o atributo fundamental do poder régio em Portugal, precisamente nos mesmos termos em que a dos homens.

Identificada socialmente a personagem, esperaríamos porventura que o vestuário nos pudesse fornecer alguns dados para uma aproximação ao contexto cronológico – mas não só – de execução do jacente. Neste ponto, contudo, começam a emergir os problemas decorrentes da plástica muito própria desta efígie, que condiciona em absoluto qualquer ideia de representação *naturalista* da parte do escultor e contribui, em

Devemos, no entanto, acrescentar, que também D. Beatriz de Castela, esposa de D. Afonso IV, teve um jacente sobre o seu túmulo, infelizmente desaparecido, como já anteriormente dissemos.

¹⁴⁷ Carla Varela Fernandes identifica também o manto como insígnia régia, ideia que não podemos partilhar por nos parecer que, neste contexto iconográfico específico, se trata mais de uma componente do vestuário laico feminino (visível em todos os outros jacentes de damas na tumulária portuguesa) do que de um atributo identificativo da condição régia. V. Carla Varela Fernandes – *Poder e Representação. Iconologia da Família Real Portuguesa. Primeira Dinastia. Séculos XII a XIV. Ob. Cit.*, Vol. II, p. 504. De resto, o manto constitui uma peça de vestuário corrente na representação de toda a nobreza do reino, incluindo a masculina, analisada de forma sistemática por José Custódio Vieira da Silva – A construção de uma imagem. Jacentes de nobres portugueses do século XIV. *Ob. Cit.*

¹⁴⁸ *Aux Confins du Moyen Age. Art Portugais XII-XVe siècle*. Europália 91, Bélgica. Coord. Maria Antónia Pinto de Matos. [Bruxelles], Fondation Europalia International, 1991, p. 159. Poderíamos, deste modo, ver também na espada que sempre acompanha os reis portugueses na iconografia dos jacentes – até D. João I que inova com o atributo do estoque de mando –, como insígnia do seu poder régio. Não obstante, este é um atributo constante, quase obrigatório, da representação da nobreza masculina, em sentido mais alargado. A este propósito veja-se, novamente: José Custódio Vieira da Silva – A construção de uma imagem. Jacentes de nobres portugueses do século XIV. *Ob. Cit.*, pp. 407-429.

grande medida, para a tal “estranheza” que esta imagem não pode deixar de em nós suscitar e que nos obriga a levantar alguns problemas.

O recurso ao vestuário como critério de datação, não obstante as suas efectivas potencialidades, constitui, de resto, um método que está longe de ser de uso sistemático na História da Arte, o que se compreende dada a complexidade do processo, sobretudo quando falamos de arte na Idade Média, povoada como está de roupagens fantasiosas e de arcaísmos de vocação simbólica na representação da indumentária. Por outro lado, é preciso considerar sempre que diferentes regiões e diferentes grupos sociais podem conhecer – e conhecem, muitas vezes – ritmos evolutivos diferenciados. Finalmente, corremos o risco de tirarmos ilações sobre a datação de uma peça a partir do conhecimento que temos sobre a evolução do vestuário, quando o mesmo se baseia, com frequência, em obras de arte elas próprias, gerando assim um circuito fechado que se pode revelar promíscuo. Tais objecções não devem, ainda assim, mascarar as potencialidades desta observação da indumentária, ainda que utilizada necessariamente com competência e circunspecção. Essas potencialidades poderão revelar-se interessantes sobretudo quando nos encontramos diante de um encomendador laico, que dificilmente se fará representar com uma roupa desadequada ao seu estatuto e à sua época, como, em última instância, à mensagem que pretende transmitir. No âmbito do vestuário, como acontece no da epigrafia, as datas fornecidas à História da Arte são, no entanto, demasiado alargadas e aproximativas, dado que as modas não evoluem a um ritmo regular. Esta situação é agravada, no contexto historiográfico português, pela total ausência de estudos nesta matéria, nos quais nos possamos basear. Tão-pouco dispomos, dada a conhecida contenção figurativa do quadro escultórico nacional, de outras significativas representações femininas, ou sequer masculinas, para este período que nos forneçam as pistas suficientes ou adequadas. Perante este cenário, ficamos profundamente limitados na utilização deste recurso que, à partida, parecia revelar-se muito frutuoso. Com efeito, não só no actual estado da investigação se revela difícil, para Portugal, afirmar com segurança quais as características exactas da moda vigente nos dois períodos em que a peça tem vindo a ser situada (1220-1223 / 1303-1304), bem como as diferenças que deviam separar a roupa das mulheres casadas daquela que usavam as viúvas, o que neste caso seria de importância capital, como toda a maneira como essa indumentária é apresentada no jacente alcobacense – com um sintetismo desconcertante – gera ainda mais ambiguidade numa identificação já de si complexa.

Rigorosamente falando, neste jacente estão contidos todos os principais elementos da vestimenta nobre da época medieval, naquilo que ela pode ter de mais cronologicamente transversal: o toucado (aparentemente o único elemento que parece verdadeiramente desadequado, pelas características específicas que apresenta, aos inícios do século XIV), a túnica e o manto; as luvas¹⁴⁹; o cinto bem visível a marcar a cintura; a bolsa ou esmoleira¹⁵⁰; os sapatos pontiagudos.

Pode, por outro lado, verificar-se também ser a recusa da moda uma forma de datação. Nestes casos, o vestuário representado pode estar ligado à intenção subjacente à imagem, de remeter para um Passado já mal dominado, e não portanto necessariamente à moda vigente no momento em que a mesma se concretiza¹⁵¹. Esta poderá, sem dúvida, constituir uma hipótese de interpretação também para o caso de Alcobaça, que, remetendo a execução desta roupagem para uma imitação ingénua das vestimentas das figuras da arca – e possivelmente até de outras, estranhas a este túmulo – e para uma tentativa de materialização de uma prática vestimentária já entretanto abandonada, obrigaria a pensar este jacente como parte de um momento diferenciado de

¹⁴⁹ Ambas as mãos apresentam luvas calçadas. A luva é, neste caso, um elemento interessante, na medida em que o seu uso é raríssimo entre jacentes da realeza, em Portugal, verificando-se apenas numa outra situação e para outra “rainha”, no caso D. Inês de Castro. De resto, este elemento nunca aparece nos restantes jacentes femininos conhecidos em Portugal. No domínio dos jacentes masculinos laicos, as luvas aparecem somente num caso e pertencente à nobreza, o de D. Domingos Joanes.

¹⁵⁰ A única figuração régia em que se repete a representação de uma bolsa – o jacente de D. Isabel de Aragão – deixa perceber, sem margem para dúvidas, a sua função de esmoleira – embora nesse contexto, integrada num programa global coerente que aqui não se realiza. Carla Varela Fernandes chamou a atenção para as semelhanças deste elemento, tal como ele se apresenta no jacente de Alcobaça, com o que ostenta a figura da *Rainha do Sabá*, da autoria de Benedetto de Antelami (ou oficina), que se guarda na Galleria Nazionale di Parma e provém do Baptistério da catedral da cidade. Aproveita, assim, esta aproximação para consolidar a sua proposta de identificação do jacente alcobacense com a rainha D. Urraca, uma vez que a figura referida data, ela própria, das primeiras décadas do século XIII e revela, portanto, um gosto característico desse período V. Carla Varela Fernandes – *Poder e Representação. Iconologia da Família Real Portuguesa. Primeira Dinastia. Séculos XII a XIV. Ob. Cit.*, Vol. II, p. 865. Esta aproximação – sem quaisquer vias de circulação inerentes nem frequentes – se nos parece válida em termos iconográficos e interessante pela demonstração que permite de se tratar efectivamente de uma bolsa, não o é, quanto a nós, em termos formais, sendo evidentes as distâncias que separam as duas composições, ao ponto de ser improvável qualquer elo de ligação. De qualquer modo, esta comparação mostra-nos bem como uma simplificação extrema, como sucede no jacente de Alcobaça e normalmente resulta de uma “evolução” ao limite das formas ou de uma ignorância em relação ao que se está a representar, pode desvirtuar por completo o sentido de uma representação. Da bolsa da *Rainha do Sabá* à da rainha portuguesa, passamos a uma sensação quase de inacabado que nos parece, no mínimo, desafiante (fig. 235).

¹⁵¹ Exemplo deste recurso, fora de Portugal mas em contexto ibérico, é o jacente de Ermesenda, esposa de Ramon Berenguer II, dito “Cap d’Estopes”, condes de Barcelona no início do século XI, mandado fazer para a catedral de Girona, em 1385, e no qual se procurou recuperar uma indumentária antiga, anterior à moda então vigente, optando pela simplificação do modelo e por uma inspiração provável na mais antiga effigie feminina da catedral, a de Elionor de Cabrera, falecida em 1337.

intervenção na arca e ajudaria porventura a explicar as claras diferenças de tratamento formal que – apesar de um seguidismo aparente – esta composição tumular denuncia.

A mesma percepção da efígie como um possível ‘acrescento’¹⁵² poderá ser estimulada, como dissemos, pelo reduzido volume da figuração – que ainda mais acentua o seu apreciável, e inédito, desenvolvimento longitudinal –, obtida por meio de um trabalho de escavado que se denuncia pela rigorosa contenção da personagem nos limites de uma imaginada tampa de duas águas (fig. 3). Alguns autores propuseram já, como vimos, que esta arca pudesse gozar, na origem, de uma tampa de duas águas, mais coerente com o panorama geral da tumulária do seu tempo destinada à galilé de Alcobaça (de que se apreciam, nesta mesma capela setecentista, três interessantes exemplares) e até com uma prática significativamente presente no seio da família real castelhana, em especial no panteão de Las Huelgas de Burgos, onde, de resto, podemos encontrar composições de efeito semelhante às que ornaram as tampas dos outros túmulos ducentistas alcobacenses – como veremos. Não podemos obliterar, no entanto, a existência de outros exemplares semelhantes ao da rainha, no modo como o jacente é esculpido como se dentro de uma tampa se encontrasse.

Mais até do que o exemplo de Childebert I (496-559), o soberano merovíngio para quem foi composto, em meados do século XII, um jacente que hoje se guarda na abadia de Saint-Denis (fig. 236) – exemplo apontado por Carla Varela Fernandes –, parece-nos indispensável a articulação da efígie de Alcobaça, por vários motivos, com os jacentes do mosteiro beneditino de Santa Maria de Pombeiro¹⁵³, originalmente abrigados igualmente numa estrutura de galilé, que serviu de local de enterramento

¹⁵² À primeira vista não posterior, contudo, ao século XVI, como o parece testemunhar a descrição de Fr. Hieronimo Román: “*Aquí esta en la naue del cruçero adonde estan muchos sepulcros la dicha Reina doña Beatriz (...) cuyo sepulcro esta bien levantado y rodeado de muchas imágenes i historias de los testamentos y en cima su vulto*”. V. Vergília Correia – Uma descrição quinhentista do Mosteiro de Alcobaça. *Ob. Cit.*, p. 41.

¹⁵³ Além de protegido pela mais alta nobreza do reino, particularmente pelas famílias de Sousa e de Barbosa, que o elegeram com frequência como local de sepultura, o mosteiro de Pombeiro foi ainda agraciado com importantes doações régias (a par de outras de particulares), com especial expressão no período decorrente entre 1297 e 1318, demonstrando assim o prestígio atingido por esta casa monástica. No *Catálogo das igrejas, comendas e mosteiros do reino*, de 1320, Pombeiro foi taxado em 8000 libras, valor muito superior ao da maioria das casas beneditinas, só comparável às taxas pagas pelo mosteiro cisterciense de Arouca e pelo agostinho de Santa Cruz de Coimbra. V. *Ordens Religiosas em Portugal. Das Origens a Trento – Guia Histórico*. Dir. Bernardo Vasconcelos e Sousa. Lisboa: Livros Horizonte, 2005, p. 68.

privilegiado da nobreza de Entre-Douro-e-Minho, reunindo alguns dos seus mais ilustres representantes¹⁵⁴. Também nestes exemplares, como no de Alcobaça, a composição dos jacentes resulta de um trabalho de escavado feito sobre uma tampa de duas águas, sem que nada, nestes casos, aponte para uma realização *a posteriori*¹⁵⁵. Num dos dois casos de Pombeiro, particularmente, a comparação com a peça de Alcobaça parece-nos suscitar outros dados, pela aproximação que pode ser feita – salvaguardando as devidas distâncias – entre alguns pormenores do jacente atribuído a D. João Afonso de Albuquerque († depois de 1304), 1º conde de Barcelos, e certas figurações da arca da rainha que neste capítulo analisamos (figs. 4-6). Compare-se, nomeadamente, o tratamento do rosto e as duras linhas oblíquas geradas pelo modo como as pregas do manto se sobrepõem, com os mesmos pormenores dos Apóstolos na arca de Alcobaça. Não queremos com isto dizer que em ambos trabalha a mesma mão. Algumas diferenças de tratamento também lhes reconhecemos; não esquecendo, ainda assim, a divergência forçosamente imposta pela utilização de materiais geradores de efeitos consideravelmente diversos: o duro granito, no caso de Pombeiro, o calcário brando, na peça de rainha de Alcobaça. De resto, o conjunto compositivo criado pelo jacente, as almofadas em que repousa a cabeça, o lençol sobre o qual se deita e até os cães que junto aos pés o acompanham, assim como o aproveitamento bem conseguido do espaço disponibilizado pelo escavamento da tampa, configuram, em Pombeiro, um programa muito mais coerente com o seu tempo, sólido e, não obstante a sua rudeza, bem mais apreciável do que o de Alcobaça, onde a ausência da maior parte desses recursos cria quase uma ideia de abandono do jacente à imensidão de uma laje vazia – reforçando, novamente, a ideia de “desconforto” do escultor com o modelo utilizado ou mesmo a de acréscimo ou de ‘inacabado’ (não necessariamente tido na origem como tal) anteriormente sugeridas. Sublinhadas as diferenças plásticas, o universo visual parece-nos, contudo, aproximado, o que de novo pode dar consistência à integração da peça de Alcobaça num período correspondente aos finais do século XIII – o mesmo ao qual deverão pertencer os túmulos de Pombeiro.

¹⁵⁴ Sobre o mosteiro de Pombeiro e a questão particular da galilé veja-se: Jorge Manuel Oliveira Rodrigues – *Galilea. Locus e Memoria. Panteões, estruturas funerárias e espaços religiosos associados em Portugal, do início do séc. XII a meados do séc. XIV: da formação à vitória do Salado. Ob. Cit.*, bem como Natália Marinho Ferreira Alves et al – *Mosteiro de Santa Maria de Pombeiro*. Felgueiras: Câmara Municipal, 2011.

¹⁵⁵ De resto, a própria decoração das arcas é feita nos mesmos moldes de escavamento da superfície pétrea.

Fora os três exemplos citados, nenhum outro se conserva, em território português, que recorra a este tipo de composição da tampa.

Um outro dado interessante de analisar neste contexto comparativo – Alcobaça-Pombeiro – é ainda o da gestualidade dos jacentes. Dizemos isto porque, muito embora a posição das efígies não seja, em nenhum dos exemplares, a mesma, as três variantes podem ser integradas numa ideologia comum e que, iniciada a centúria de Trezentos, iria, na tumulária laica, ser praticamente abandonada. Referimo-nos ao facto de os três apresentarem posições de passividade ou ‘adormecimento’, contrastando, assim, com a gestualidade dinâmica, cheia das posições próprias de quem permanece desperto e em vida, que triunfará no século XIV. Assim, enquanto os jacentes de Pombeiro se mantêm num registo intermédio, mais difícil de determinar – o de D. João Afonso de Albuquerque com as mãos segurando/pousadas sobre a espada ao centro do corpo; o outro cavaleiro em atitude de ‘descanso’ (fig. 7) –, a figura de Alcobaça apresenta-se de mãos cruzadas sobre o peito, um gesto mais definitivo, porque consagrado, no código medieval de gestualidade, enquanto representação de um defunto¹⁵⁶. A expressão desenhada no rosto, sem a tensão natural de um vivente (embora a simplicidade do trabalho nos obrigue a ter cautela em o afirmar) e, sobretudo, a boca invertida bem incisa na pedra, bem como os olhos aparentemente fechados¹⁵⁷, só ampliamcentam esta impressão.

Daqui para a frente, dificilmente encontraremos jacentes laicos em tão cabal assumpção de finitude, verificando-se logo entre os primeiros subsequentes – D. Martim Afonso Chichorro, D. Dinis e seu neto, D. Margarida de Albernaz – a opção por gestos mais ou menos dinâmicos que os tornam visualmente participantes do virtuosismo que lhes garante a salvação.

¹⁵⁶ Apesar da aproximação que sugerimos, o jacente de Alcobaça não deixa, assim, de se apresentar como único, apresentando uma posição que, em Portugal, apenas encontramos nalguns jacentes de bispos, pautados por especificidades que não podem ser desligadas do seu papel particular na pastoral cristã. V. José Custódio Vieira da Silva e Joana Ramôa – “Sculpto Immagine Episcopali”: jacentes episcopais em Portugal (sécs. XIII-XIV). *Ob. Cit.*

¹⁵⁷ Estas afirmações devem ser sempre cautelosas, tendo em conta a ausência de uma possível policromia que podia alterar, mais ou menos significativamente, o sentido das imagens.

Esta proposta de leitura não resolve, contudo, por completo a questão. Como explicar, ainda assim, a inexistência de outros exemplares do género, desde logo entre os membros da família real¹⁵⁸? Na verdade, não houve falecimentos régios femininos nas datas imediatamente subsequentes. Mas a quem caberia tamanha visão inovadora no seio dos representantes da Coroa? Quais – tópico maior do estudo de qualquer obra – as fontes potenciais de influência para esta peça, por que vias circularam as formas, com que objectivos, em que contexto artístico se pode integrar esta arte aqui concretizada, ao ponto de podermos identificar-lhe um autor, um período, um encomendante? É evidente que a resolução destas questões, quando se parte de uma total ausência de bases documentais a respeito, nunca é fácil nem confortável. Mais difícil ainda é, no entanto, quando a composição tende a apresentar-se como obra única, suspensa no quadro que a envolve, como tem sido o caso desta que analisamos em Alcobaça. Particularmente complexo tem sido entender em definitivo, por ser uma das principais fontes das perplexidades suscitadas pela peça, o jacente que nela se apresenta.

Como vimos, a impressão geral que dele se retira, desde o momento em que se o olha pela primeira vez, é a de que de alguma forma o mesmo concretiza uma incoerência inexplicável e difícil de verbalizar, desde logo, para com as restantes composições que animam os espaços da arca (não obstante a aparente existência de alguns pontos de contacto).

Esta “estranheza” relaciona-se, para além dos aspectos citados, com o facto de este jacente ser efectivamente único do ponto de vista formal, quer quando comparado com as restantes efígies femininas (e não só) que iremos encontrar em Portugal, quer mesmo com a prática escultórica, no seu todo, praticada no reino português ou mesmo fora. Com efeito, mesmo tendo em consideração que este poderá constituir o primeiro exemplar do género no nosso país (não dispondo, por isso, de antecedentes em território

¹⁵⁸ Deixamos, por agora, de lado o caso de D. Rodrigo Sanches (†1245), cujo jacente se tem atribuído a data próxima da sua morte, considerando tratar-se de uma encomenda de D. Constança Sanches, sua irmã e monja na comunidade de Donas de Santa Cruz de Coimbra – de quem já anteriormente falámos –, com base na afirmação do cronista seiscentista Frei Nicolau de Santa Maria na *Chronica da Ordem dos Cónegos Regrantes do Patriarcha Santo Agostinho*. Parte 1ª. 1668, p. 284. Baseados nesta referência e na data de morte de D. Rodrigo, os historiadores têm sido mais ou menos unânimes em considerar que se trata esta da mais antiga efígie conservada em Portugal – o que constitui um tópico interessantíssimo e importantíssimo de investigação (que esperamos vir a desenvolver no futuro), tendo em conta a periodização precoce em causa, a ausência de qualquer tradição, à época, de composições do género em Portugal, a não existência (até ao jacente de Alcobaça e ao de D. Dinis, em Odivelas) de efígies régias, e, acima de tudo, a origem feminina e religiosa que se atribui a uma encomenda desta audácia e com este impacto de inovação.

nacional), não deixa de levantar sérios problemas o facto de a mesma ausência de relações directas se manifestar quando procuramos as consequências desta composição na execução, pelo menos, de outros jacentes femininos, mesmo não nos detendo somente nos régios, muito reduzidos e não necessários, em Portugal, nos anos imediatamente subsequentes (como dissemos).

Esta *inconsequência* faz crescer a noção de que se trata de uma peça perfeitamente isolada, e que não deixa de o ser, sob muitos aspectos – e muito mais do que, por exemplo, os túmulos de D. Pedro e D. Inês, tantas vezes tidos como tal –, sobretudo por não dispor de antecedentes directos no nosso país, o que obriga ainda mais a aprofundar a indagação de eventuais fontes de influência – e isto quer se trate da arca de D. Urraca quer de D. Beatriz, embora no caso da primeira atribuição, os problemas pareçam ainda maiores.

A primeira contextualização que forçosamente teremos de fazer é de âmbito nacional. Nessa perspectiva, vimos já que algumas ligações podem ser estabelecidas com os exemplares, igualmente precoces, do mosteiro de Pombeiro.

Por outro lado, contudo, se passarmos do âmbito tumular para o da escultura arquitectónica, aquela que verdadeiramente se desenvolve no território português, durante estes períodos, não encontramos sinais directos da presença desta estética em nenhum edifício construído ou em construção, seja para a primeira, seja para a segunda metade do século XIII. Mesmo as aproximações que anteriormente foram já feitas, apontando-se Celas, nomeadamente, como possível ponto de contacto, parecem-nos demasiado forçadas para se estabelecer uma séria comunicação. É evidente que, tratando-se de uma encomenda régia é nas edificações relacionadas com a casa real que privilegiadamente teremos que a procurar. Mas nem o claustro da Sé Velha de Coimbra, iniciado em 1218, nem a igreja de São Francisco de Santarém, iniciada em 1248/1249, nem a igreja de São Francisco de Estremoz (1255), nem a igreja de Santa Clara de Santarém (1259), nem a igreja de São Domingos de Elvas (1266), nem a Sé de Évora, sendo o segundo edifício iniciado entre 1267 e 1283, nem sobretudo Alcobaça, sugerem qualquer tipo de transferências artísticas a nível escultórico, com esta peça tumular.

Resta-nos, assim, à primeira vista, a busca noutros domínios artísticos (quicá pensando a arte tumular no interior de si mesma, como domínio específico de trabalho

de alguns escultores) ou mesmo nas fontes externas. Esta tem sido, de resto, a prática dominante para este sepulcro. Não obstante, o sentido de partilha que de algum modo parece emanar dos três túmulos portugueses anteriormente citados, bem como a ausência de paralelos convincentes com outras esculturas sobreviventes fora de Portugal, obriga-nos a repensar esse método e a tentar entender, por outra via, a verdadeira excepcionalidade desta peça. A inspiração primeira numa concretização estrangeira não é, apenas por essa razão, de todo de negligenciar, sendo inclusivamente possível que artistas extra-nacionais actuassem no reino português como introdutores de práticas inovadoras – como era a do jacente, cuja origem francesa já reconhecemos – e concretizassem modelos, por vezes sem descendência obrigatória imediata¹⁵⁹. Aliás, desde o início do desenho desta tese que vimos insistindo na ideia de um olhar sempre *peninsularmente abrangente* (como lhe chamámos) e será certamente no quadro da Península, até pelos circuitos em que estão envolvidas as personagens que nos interessam, por razões familiares e por deslocação ao longo das suas vidas, que encontraremos os sinais desta circulação natural de formas. Manuel Luís Real vai, contudo, mais longe e encontra na arte francesa do Haute-Loire e do Massif Central uma maneira de alongar as figuras, próxima da do escultor alcobacense, que ali poderia ter sido formado ou ter estado em contacto com essa arte¹⁶⁰. Os exemplos que aponta, contudo, parecem-nos, mais uma vez, de insuficiente consistência. Com efeito, comparando as figuras de Cristo entronizado, presentes em ambos os tímpanos que dá como exemplo – Charlieu e Saint-Julien de Jonzy (**figs. 8-9**) – com a mesma iconografia, tal como concretizada no facial da cabeceira do túmulo régio de Alcobaça, podemos dizer que, para além de se tratar de dois trabalhos bastante diversos entre si (os dois franceses), dotando-se de plásticas claramente diferenciadas (embora o suporte iconográfico seja aproximadamente o mesmo), são também obra de mãos e plano evidentemente diversos dos que dão origem à mesma cena no túmulo português. Diríamos que, neste último, alguns dos recursos dos dois tímpanos de que falamos parecem, de facto, aproveitados – como o modo como o manto pende do ombro esquerdo (próximo de Jonzy), como as vestes se dispõem na zona dos pés (mais ou

¹⁵⁹ De resto, pense-se como entre a morte de D. Beatriz (1300) e a morte de D. Dinis (1325), o monarca seguinte a preparar a sua morte em Portugal, decorreram vinte e cinco anos, fulcrais no que respeita à experimentação de novas formas de ‘comemoração’ régia e à consolidação de práticas como o jacente. Sem falarmos já de D. Isabel de Aragão, desaparecida somente onze anos depois (1336) e portadora de uma bagagem cultural própria que não podia deixar de a influenciar nestas decisões.

¹⁶⁰ Manuel Luís Real – Alcobaça. *Ob. Cit.*, p. 81.

menos próximo de Charlieu), ou como a túnica se compõe na proximidade do pescoço (novamente perto daquele último) –, mas não nos parecem por si só suficientes para se investir numa relação tão directa – até pela considerável divulgação destas formas noutras áreas e noutras intervenções artísticas, nomeadamente dentro do espaço peninsular e concretamente no seio das redes geradas pelos caminhos de Santiago (é certo, canalizadoras de influências francesas), no antigo reino de Leão e Castela. Esta comparação tem seguramente o mérito de alargar o nosso campo de pesquisa e de nos ajudar a multiplicar as hipóteses e a traçar os eventuais percursos destes artistas – ao mesmo tempo que torna ainda mais evidente a plástica própria do túmulo português: o sintetismo, o geometrismo, a simplificação, alguma dificuldade até em lidar com a anatomia humana, tudo aspectos que marcam afinal praticamente toda a escultura do românico e primeiro gótico portugueses, de suporte arquitectónico. O mesmo se poderá dizer quando comparadas as figuras alcobacenses com outras que nessa área geográfica se desenvolvem e que, num pormenor ou outro, podem revelar pontos de contacto (mesmo que não necessariamente directo) com a escultura da arca alcobacense. Entre esses exemplos que pudemos detectar, contam-se algumas das figuras do portal sul da igreja de San Vicente de Ávila (segunda metade do século XII), cuja qualidade indesmentível, superior à que apresenta o túmulo de Alcobaça, não impede a semelhança de algumas formas, nomeadamente a maneira muito particular como a túnica da Virgem avilense se desdobra em pregas pontiagudas, na parte inferior da perna, aplicada nos mesmos termos no Apostolado alcobacense e mesmo no jacente, no qual esse desenho é adoptado, segundo nos parece, numa pura imitação do primeiro, não registando qualquer coerência com a posição geral da figura (fig. 10). Na ombreira contrária do portal de Ávila, observamos duas figuras de plástica diversa à da citada Virgem, mas que apenas parecem reforçar esta ligação com a estética em que trabalha o mestre de Alcobaça: pela volumetria em que são talhadas as figuras (própria de um período de execução anterior?); pelo tipo de trabalho do vestuário, mais rígido e com os mesmos debruns – embora em Alcobaça não ornados –, o mesmo modo de fazer cair o manto sobre o braço, visível na figura feminina; pelo rosto da figura masculina, cuja expressão e cabelo, de risca aberta ao meio, lembra os fâcies dos Apóstolos portugueses (fig. 11). Também o motivo que corre pelas impostas desse portal sul aproxima esta composição, iconograficamente, do friso esculpido sobre o portal principal da mesma igreja, cujos caules ondulantes e entrelaçados, pontuados de folhas nervosas, que se multiplicam um pouco por todo este mundo arquitectónico da Península, do Românico e

do Gótico inicial, comparados com motivos semelhantes nos túmulos ditos dos infantes de Alcobaça, poderá bem lembrar-nos a base estética comum que liga muitas destas composições medievais peninsulares (fig. 12). Diríamos, no entanto, que o geometrismo com que são tratados os túmulos portugueses está mais próximo de soluções nacionais moçarabizantes que se enraízam na cultura visual medieval portuguesa, e são por ela totalmente apropriados, como se patenteia privilegiadamente no que Manuel Monteiro chamou o *Românico Nacionalizado*, padronizado em Paço de Sousa e desdobrado noutros exemplos eloquentes como o de S. Pedro de Ferreira. Bastará, contudo, lembrarmos a clara influência zamorana que neste último edifício, nomeadamente, se exerce para percebermos como existe neste contexto tardorromânico uma via natural de circulação de formas entre os reinos peninsulares que só ganharemos em aprofundar.

Um outro conjunto escultórico revelador de uma linguagem artística própria deste universo artístico peninsular é o Apostolado proveniente da igreja de San Juan de Alba de Tormes (Salamanca, c. 1200) que – sempre mantendo as devidas distâncias – não deixa de remeter para a peça de Alcobaça, quer pela posição e os gestos dos Apóstolos, nalguns casos muito idênticos, quer pelo trabalho das vestes na zona das pernas e mesmo – embora numa sugestão mais leve ou *filtrada* – em certo trabalho dos rostos, nomeadamente pelo cabelo, aberto ao meio (fig. 13)¹⁶¹.

Realização mais aproximada parece-nos ser, de qualquer modo e pelo que pudemos até ao momento apurar, a do Apostolado patente na representação da Dúvida de S. Tomás, no claustro românico de Santo Domingo de Silos (em relevos datáveis da primeira metade do século XII), embora, mais uma vez, as figurações do túmulo de Alcobaça não deixem de preservar a sua singularidade, por exemplo, e desde logo, pelo facto de nenhum dos Apóstolos se encontrar aureolado, ao contrário do que sucede em Silos – o que poderia ser colmatado pela pintura (figs. 14-15).

Mas como potencializar estas aproximações aparentemente pontuais? Dir-nos-ão os críticos destes considerandos que, descartando algumas das propostas de aproximação já feitas, pela ausência de um fio condutor que as explique, caímos na mesma partida, uma vez que não nos é possível, para já, restabelecer o elo de ligação

¹⁶¹ Agradecemos à Prof. Doutora Concepción Cosmen Alonso (Universidad de León) a chamada de atenção para este conjunto escultórico.

entre os exemplos detectados. Como se percebe não são muitas as certezas que podemos para já avançar, mas alguns dados nos parecem significativos. Em primeiro lugar, parece-nos agora mais natural e evidente uma integração da peça alcobacense num contexto peninsular, sejam os caminhos quais forem, e não ultrapassá-lo à partida para buscar fontes de influência mais longínquas, mesmo que a origem primeira dos modelos possa situar-se além-Pirinéus, modelos que normalmente chegavam a Portugal “filtrados” pelos *inputs* das rotas peninsulares, e particularmente, para o período de que estamos a falar, por aquelas geradas ou que se mantiveram como consequência dos movimentos de peregrinação. As comparações que fizemos não pretendem, assim, mais que chamar a atenção para as potencialidades dessa localização geográfica da busca, perspectivando-a no horizonte peninsular. Por outro lado, cremos ser mesmo possível afirmar que estas “transferências artísticas” se processam com evidência com alguns dos principais centros da produção escultórica da actual região de Castela e Leão – Burgos, Zamora, Salamanca, Ávila – com os quais também a nossa arquitectura parece manter contactos estreitos e, quanto a nós, merecedores de um estudo ainda mais aprofundado.

Para além disso, estamos convictos que também a comparação com essas outras peças da produção escultórica peninsular castelhana, mas também portuguesa – pois não podemos negligenciar os testemunhos de Pombeiro –, tornam evidente o quanto, quer o jacente, quer mesmo as figuras da dita ‘cena de lamentação’, parecem diferenciar-se das restantes figurações da arca e, deste modo, o quanto se tornam mais incompreensíveis no contexto artístico – para não falar no mental – da época em que, genericamente falando, podemos enquadrar esta peça: o século XIII (final?), marcado em Portugal, como sabemos, por uma forte resistência da estética do Românico. Não julgamos, por isso, absolutamente incongruente que a estética revelada nesses exemplares que citámos, maioritariamente pertencentes ao século XII, seja ainda, grosso modo, aquela revelada nesta peça portuguesa, em plena centúria de Duzentos, na qual, pensamos, todos os investigadores – recuando-a mais para o início ou avançando-a mais para o final – são unânimes em inseri-la. Assim, as ligações apontadas com os túmulos pombeirenses – bem reveladoras de como esta estética “arcaizante” se preserva até ao início do século XIV; a conjuntura histórica em que esta peça deverá ter estado envolvida – já vimos os problemas que se levantam à aceitação de uma oficial e real capacidade de D. Afonso II para se ocupar de semelhante encomenda para a esposa na década de 20 do século XIII; a ausência de qualquer tradição tumular com tais

características em contexto nacional (e mesmo a escassez de figuras jacentes a serem produzidas, nas principais famílias régias do Ocidente, no primeiro quartel do século XIII); e as datas a que podemos associar a edificação do espaço ao qual a arca se destinaria (mesmo que o túmulo pudesse ocupar um espaço provisório antes de ser levado para a galilé, a mudança da comunidade para o novo mosteiro só se opera em 1223) – colocam-nos sérios problemas de datação, pela impossibilidade aparente de conciliar os dados históricos com a estética que esta peça parece concretizar.

Efectivamente, como bem resume Jean Wirth, se há conceito complexo ao qual nós, historiadores de arte, recorremos para o estudo da escultura medieval esse é, mais ainda do que o de *oficina*, aquele de *influência*¹⁶². Como explicar semelhanças formais entre obras não pertencentes a um mesmo grupo imediato? E, o que é pior, como definir um horizonte de pesquisa na busca dessas mesmas aproximações? Um dos primeiros recursos que se apontam para explicar semelhanças é normalmente o dos cadernos de modelos – de que os celeberrimos desenhos de Villard de Honnecourt constituem um exemplo privilegiado – o que pode, de facto, justificar a difusão de uma iconografia¹⁶³. Mas essa solução não resolve de modo nenhum os nossos problemas. O que dizer quanto à plástica? Nesse caso teremos de reconhecer a importância da intangível formação visual e da experiência dos artistas, divulgadores de determinadas formas nas suas rotinas elementares.

De qualquer modo, não deixamos de detectar uma forma muito própria de trabalhar, por parte do escultor alcobacense, que parece “adaptar” esses modelos por ele conhecidos e “simplificá-los”, talvez demonstrando com isso a repetição tardia dos mesmos face ao seu original tempo de execução.

Por outro lado, tendo em conta as diferenças que conseguimos observar no tratamento das várias figuras que preenchem o sepulcro, teremos de considerar a existência de mãos diversas a trabalhar nesta peça: em tempos diversos e/ou consecutivos? O amplo desconhecimento que entre nós – historiadores da arte medieval, em geral – grassa sobre o modo de organização e de funcionamento das oficinas de

¹⁶² Jean Wirth – *La Datation de la Sculpture Médiévale*. Genève: Librairie Droz, 2004, p. 175.

¹⁶³ A este propósito dos livros de modelos veja-se a reunião feita por R. W. Scheller – *Model-Book Drawings and the Practice of Artistic Transmission in the Middle Ages (ca. 900-ca. 1470)*. Amsterdam: 1995.

escultores, bem como de criação destes exemplares de arte tumular, cria, entre outros problemas, uma dificuldade acrescida na avaliação do possível trabalho de mais do que um escultor, actuando em simultâneo numa peça em execução. Esta partilha do trabalho podia, aparentemente, chegar ao ponto de os escultores se subdividirem no tratamento dos detalhes, como um trabalho em série, o que parece denunciar-se nas divergências por vezes verificáveis, nalguma escultura medieval, entre a cabeça e o corpo de uma mesma personagem¹⁶⁴. No caso específico do túmulo de Alcobaça parecem-nos poder descortinar-se disparidades significativas de tratamento nos quatro momentos configuradores da peça: os faciais maiores, cada um dos faciais menores, e o jacente.

Os faciais maiores estão ocupados, como vimos falando, por uma representação do Apostolado, actualmente incompleta, dadas as destruições que o túmulo conheceu na superfície pétrea do lado direito do jacente. No facial do lado oposto, conservam-se na íntegra os seis Apóstolos representados, abrigados sob arcadas de volta inteira, assumindo posições variadas e diferentes rostos (sinal de alguma habilidade da parte do escultor), todos eles ostentando livros, tábuas ou filacteras, símbolo da Palavra que ajudaram a transmitir. Nenhum apresenta, portanto, qualquer atributo individualizador (fig. 16-17).

Do lado danificado, observamos hoje somente um dos restantes seis apóstolos e a parte inferior de todos os outros, acompanhados, ao centro, da figura de Cristo, identificável pela posição singular das pernas cruzadas, num total de sete figurações sob arcadas para este lado¹⁶⁵ (figs. 18-19).

É talvez ao nível do rosto que melhor podemos aproximar estas figuras da do Cristo entronizado que ocupa o facial menor da cabeceira, caracterizado também pelo

¹⁶⁴ A este propósito, Jean Wirth remete para a representação da execução de uma escultura num vitral narrando a lenda de Santa Chéron, em Chartres (c. 1220), onde se podem apreciar três indivíduos para uma mesma peça, embora somente um trabalhe directamente na mesma. Provavelmente, conclui o investigador, casos como este remetem para uma partilha de trabalho entre um mestre e os seus aprendizes, considerando menos provável que vários mestres trabalhassem numa mesma estátua. “*Cela dit, il faut distinguer avec soin les deux situations possibles, celui du travail de deux maîtres sur une même œuvre et celui du travail d’un maître, assisté par des membres subordonnés de son équipe. Dans le premier cas, on pourrait s’attendre à une véritable disparité stylistique, alors que le second devrait se traduire par des nuances peu perceptibles*” (Jean Wirth – *La Datation de la Sculpture Médiévale. Ob. Cit.*, p. 156).

¹⁶⁵ Note-se, de resto, como o tratamento das pregas e dos debruados das vestes não parece ser, deste lado, rigorosamente o mesmo em todos que detectamos no lado plenamente conservado.

mesmo tipo de cabelo, aberto ao meio, pela barba bem desenhada, pelo nariz de cana bem marcada, pelas orelhas pronunciadas e pelos olhos rasgados (figs. 20-21). Detectamos, não obstante, uma ligeira variação na maneira de modelar o calcário que confere ao fâcies de Cristo uma dignidade superior, de resto a mais elevada do conjunto – por ser este o rosto mais autêntico, afinal? Também o vestuário de Jesus, embora seguindo no geral os mesmos preceitos daquele que envergam os Apóstolos, apresenta algumas variâncias, nomeadamente nos desdobramentos feitos sobre as pernas, que talvez confirmem a mão de um escultor diverso daquele que compôs os Apóstolos representados na íntegra, ou simplesmente um empenhamento particular e uma vontade de diferenciação no trabalho desta figura.

Um outro pormenor nesta iconografia da cabeceira não pode ser negligenciado. Cristo não se apresenta só, mas acompanhado, segundo a ordem canónica, do Tetramorfo, representação apocalítica dos Evangelistas, e – o que é um dado significativo – envolto num quadrifólio. Este “pormenor” iconográfico, já identificado por Manuel Luís Real¹⁶⁶, começa a aparecer no final do século XII – de que são exemplo os tímpanos de San Miguel de Estella e de Santa Maria Magdalena de Tudela, citados pelo autor, mas também de um fragmento conservado da estrutura românica da igreja de San Martín de Quintanadueñas (Burgos), concretamente no percurso traçado pelo caminho de Santiago – que assim reentra na estética da nossa peça, para reforçar a ideia de um artista que o percorreu ou conheceu e que ensaia aqui soluções diversas de uma experiência de âmbito peninsular (figs. 22-24). No primeiro e último casos citados, contudo, a iconografia é a canónica, Jesus sendo identificado pela presença da auréola cruciforme (substituída em Tudela pela coroa), que estranhamente em Alcobaça foi ignorada – seria dada pela pintura? –, mais um sinal da tendência para sintetizar que marca o trabalho deste(s) artista(s). A posição é aproximadamente a mesma nos quatro exemplos: Cristo apresenta-se em posição frontal, com os pés desnudos assentes no rebordo inferior da moldura quadrilobulada, a mão esquerda pousada no Livro das Sagradas Escrituras. O gesto da mão direita, novamente obediente à iconografia consagrada do Pantocrator nos três exemplares espanhóis, cumprindo o gesto de autoridade, apresenta em Alcobaça uma variação, voltando-se, aberta, para o observador.

¹⁶⁶ Manuel Luís Real – Alcobaça. *Ob. Cit.*, p. 81.

De qualquer modo, tendo em conta o contexto tumular em que nos encontramos, podemos dizer que o Colégio Apostólico, presidido por uma *Maiestas Domini*, constitui uma fórmula utilizada desde o paleocristianismo e ao longo de todo o período medieval, implicando genericamente o entendimento da salvação do indivíduo como algo plenamente consumado. Neste ponto, estamos de acordo com a leitura globalizante de Francesca Español Bertran, que concebe: “*Mientras el oficiante y sus acólitos ejecutan el ritual sobre el simulacro del finado, su redención se expresa a partir de una imagen simbólica. El Apostolado y la Maiestas bajo arquerías que presiden el frontal del sarcófago constituyen la esencia de la Jerusalén Celeste, y es en el interior de la “ciudad”, que se evoca, donde reposa el cadáver*”¹⁶⁷.

Nesta sequência, parece-nos interessante apontar, finalmente, um outro exemplo que pudemos detectar e que entendemos até – por se tratar de um sepulcro também, por combinar igualmente as duas iconografias e por se encontrar em Las Huelgas de Burgos – como mais pertinente, quanto a nós, para a questão que aqui se coloca. Trata-se de uma das arcos que se encontram no pórtico do citado mosteiro cisterciense, de atribuição desconhecida, mas datado por Manuel Gómez Moreno do terceiro decénio do século XIII¹⁶⁸ (fig. 25).

Prosseguindo na análise dos vários “momentos” estéticos da peça de Alcobaça, consideramos mão diversa ainda, aquela que compõe a cena do facial dos pés (figs. 26-29). Sem os rostos bem delineados – apesar de sintéticos – dos Apóstolos e de Cristo, sem recorrer às mesmas soluções nos desdobramentos do vestuário¹⁶⁹ e, sobretudo, com uma falta de regularidade nas proporções das figuras e na articulação dos rostos com os respectivos corpos que denunciam as dificuldades do escultor ou até mais do que um a intervir na mesma cena, tais características não devem ser confundidas com a simplificação que domina nas representações anteriores. Mais: a desorganização da cena

¹⁶⁷ Francesca Español Bertran – *Sicut ut decet*. Sepulcro y espacio funerario en la Cataluña bajomedieval. *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España Medieval*. Pamplona: EUNSA, 2002, pp. 134-135.

¹⁶⁸ Manuel Gómez Moreno – *El Panteón Real de Las Huelgas de Burgos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Diego Velázquez, 1946, p. 13.

¹⁶⁹ As diferenças entre as peças de vestuário representadas podem ser entendidas como reflexo de uma diferenciação voluntária entre figurações laicas do mundo contemporâneo ao escultor e figurações religiosas, de um espaço atemporal. As diferenças de tratamento, contudo, não.

é tal que não deixa dúvidas quanto à inexistência de um plano prévio do escultor e levanta até a suspeita de ter resultado de sucessivos (e desordenados) acrescentos¹⁷⁰, quiçá ao sabor de uma evolução da vontade do encomendante ou da execução da cena¹⁷¹. O remate terminal das vestes daqueles que se apresentam em primeiro plano – que de tão toscas puderam até sugerir a Carla Varela Fernandes tratar-se de faixas para identificação das figuras – é apenas mais um pormenor denunciador da total falta de capacidade do executante para, sem deixar de seguir o modelo das restantes figurações realizadas na arca, lhes conferir a coerência das primeiras e menos ainda qualquer sinal de evolução, caso de trate de uma execução posterior, no sentido de um maior *naturalismo*. Mas o potencial de polémica desta cena não se encerra por aqui. Antes é agravado, ou verdadeiramente instituído, pelo conteúdo do que aqui se representa.

Na verdade, como dissemos, a interpretação deste quadro narrativo como uma cena de lamentação de âmbito familiar tem sido o maior argumento usado a favor da identificação deste túmulo de Alcobaça com a rainha D. Urraca. A verdadeira surpresa que esta iconografia nos causa decorre primeiramente da raridade deste tipo de representação, ou mesmo de outra aproximada, no contexto tumular português. Como dissemos na I Parte, os episódios envolventes do momento da morte estão longe de constituir um tema corrente na tumulária portuguesa. Para além desta peça alcobacense, somente outros dois exemplares se conservam com cenas de lamentação: o túmulo de D. Egas Moniz (Paço de Sousa), peça complexa de analisar, em cuja parte datável de meados/finais do século XIII (do segundo túmulo encomendado e mandado decorar com as cenas do seu cantar épico¹⁷²) nos deparamos com a representação de carpideiras diante do leito de morte; e a arca de D. Gomes Martins (Monsaraz), frequentemente datada da segunda metade do século XIV e em cujo frontal maior disponível, desfila um

¹⁷⁰ Veja-se a cabeça abruptamente colocada sobre o cotovelo direito da personagem central, sem espaço para a composição do tronco; veja-se como a coroa da personagem central não parece adequar-se ao espaço disponível ou mesmo o modo como esta figura, por não ter barba, ao contrário de todas as restantes personagens masculinas desta arca (com exceção deste facial), mas também não ter toucado ou véu, se torna de certo modo “ambígua”.

¹⁷¹ Colocamos mesmo a hipótese de este facial, a par de outros elementos da arca (o jacente?) ter sido “restaurado” nalgum momento, resultando possivelmente até numa adulteração da sua iconografia original.

¹⁷² Talvez encomenda, como sugeriu José Mattoso, de D. João Soares Coelho, um descendente dos Riba Douro por via bastarda que por essa altura procurava afirmar-se como herdeiro legítimo da nobreza da linhagem, corporizada singularmente em Egas Moniz. V. José Mattoso – João Soares Coelho e a gesta de Egas Moniz. *Portugal Medieval. Novas Interpretações*. Lisboa: INCM, 1985, pp. 428-435.

cortejo fúnebre, o único da tumulária portuguesa¹⁷³. Não sendo única, portanto, na centúria de Duzentos, a cena de Alcobaça é-o, contudo, pela ausência de um contexto narrativo que a enquadre e explique – o que é uma constatação – e ainda mais pela dimensão familiar que se lhe reconhece – o que é uma suposição.

Assim, partindo da identificação, aparentemente inquestionável, da figura central da cena como tratando-se de um rei, quiseram Manuel Luís Real e Mário Barroca ver nela uma declaração de foro íntimo, de um monarca lamentando a perda da esposa, acompanhado dos descendentes do casal – com confusões frequentes até no número de filhos dos reis – e de uma quinta personagem, identificada por Manuel Real como sendo a ama de D. Fernando. Compor-se-ia, deste modo, “*um dos raros retratos coevos da Família Real portuguesa para a Idade Média*”¹⁷⁴. Para corroborar esta leitura e contrariar as dúvidas legitimamente levantadas por José Custódio Vieira da Silva quanto à *naturalidade*, no seu contexto de origem, de uma tal posição voluntária por parte de um monarca, recorreu Carla Varela Fernandes à comparação com um outro caso peninsular de representação de um rei “sofrendo” pela morte da esposa. Trata-se do túmulo de D. Blanca de Navarra, esposa de Sancho III de Castela, *el Deseado*, falecida no parto, em 1156, depois de cinco curtos anos de casamento (figs. 30-34). O rei, ocupando-se do enterramento da sua esposa, optou por sepultá-la, não junto dos filhos já falecidos, em San Pedro de Soria, mas com os antepassados da soberana, em Nájera, enfatizando, deste modo, a importância da linhagem a que ela pertencia e associando-se, assim, simbolicamente a ela¹⁷⁵. “*Sancho’s choice of burial site for his wife thus takes on*

¹⁷³ A confiar na descrição feita por Frei Manuel da Esperança, existiria pelo menos outro exemplar, em território português, com uma cena de lamentação. V. Fr. Manuel da Esperança – *História Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal*. Parte II. Lisboa: 1666, pp. 50-51. Tratava-se do túmulo de Guilherme de Cardona, filho do nobre aragonês Raimundo, vindo para Portugal com D. Isabel de Aragão e acompanhante da rainha D. Beatriz na sua deslocação a Sevilha, e irmão de D. Isabel de Cardona, segunda abadessa da comunidade de Santa Clara de Coimbra. Aqui sabemos que estiveram sepultados a mãe, Beatriz, e o irmão, Guilherme, da abadessa, pois em 1359 D. Isabel compra umas propriedades com dinheiro que a irmã, também Beatriz, lhe envia para que o seu rendimento se pudesse manter um capelão que todos os dias cantasse missa pelas suas almas (ANTT – Corporações Religiosas. Santa Clara de Coimbra, m. 5, n. 40. Documento publicado em: Henrique David, Amândio Barros e João Antunes – A família Cardona e as relações entre Portugal e Aragão durante o reinado de D. Dinis. *Revista da Faculdade de Letras – História*. II série. Vol. IV. Porto: 1987, pp. 69-87).

¹⁷⁴ Mário Jorge Barroca – Cenas de passamento e de lamentação na escultura funerária medieval portuguesa (séculos XIII a XV). *Revista da Faculdade de Letras*. II Série. Vol. XIV. Porto: 1997, pp. 655-684.

¹⁷⁵ García Sánchez Ramírez, pai de Blanca, fora sujeito à autoridade de Alfonso VII, pai de Sancho, e para consolidar o seu direito ao território navarro, o rei leonês projectara o matrimónio entre os descendentes de ambos, em 1150.

a strategic aspect, and even his apparently romantic gesture requesting special commemoration of the day of their marriage as well as perpetual illumination for her tomb could be interpreted as a political reminder”¹⁷⁶, conforme parece sugerir, de resto, a referência feita por Sancho ao soberano García, fundador do mosteiro, no documento de doação a Santa María de Nájera, como tratando-se de um seu *antepassado*, o que demonstra esta apropriação das raízes familiares da esposa, que lhe devia interessar sublinhar. Para além disso, convém enfatizar que este projecto de ‘comemoração’ da rainha, que o rei põe em exercício, não deveria ser incompatível e muito menos fazer sombra ao seu próprio, uma vez que o monarca, entroncando ele mesmo numa outra e mais importante linhagem, não optaria, como era de esperar, por Santa María de Nájera (como não fez). A figura de Blanca acabou, é certo, por ser envolvida numa certa aura romântica – em parte resultante do facto de o filho em cujo parto faleceu ter sobrevivido e reinado com a glória de um Alfonso VIII, tornando-a quase uma mártir pelo bem maior do reino –, mas também da representação original num dos faciais maiores do seu sarcófago, mostrando carpídeos em torno do leito de morte, entre os quais o próprio monarca encomendante do túmulo. Esta escolha iconográfica não deixa de surpreender, ainda assim, dado o tom personalizado e individualizado da cena, em data tão precoce, para a qual se desconhecem quaisquer outros exemplares no norte de Espanha¹⁷⁷. De qualquer modo, somos levados a concordar com Rose Walker, que introduz alguma cautela na avaliação recorrentemente feita do elevado grau de dramatismo da cena. É certo que nestas apreciações podemos facilmente ser levados pelos valores da sociedade contemporânea em que estamos formados, trazendo – erradamente – para primeiro plano as questões sentimentais quando o cumprimento das regras sociais e a concordância com uma qualquer estratégia política são, nomeadamente em contextos de ‘comemoração’ régia, regra geral preponderantes. A figura do rei, amparada por outros elementos masculinos aparece, neste facial da tampa do túmulo da rainha, em clara correspondência com uma figura feminina (situada do lado oposto à cena central da

¹⁷⁶ Rose Walker – Images of royal and aristocratic burial in northern Spain, c. 950-c.1250. *Medieval Memories. Men, Women and the Past, 700-1300*. Ed. Elisabeth van Houts. Harlow: Longman, 2001, p. 160.

¹⁷⁷ Rose Walker aponta como único possível antecedente o túmulo de Constanza de Borgonha, de c. 1093, que se encontrava em Sahagún mas lamentavelmente perdido. Em seguida observa, o que é deveras interessante e vem ao encontro de um tópico que atrás discutimos: “*This tomb is our first opportunity to identify gender roles in mourning, and it strongly supports the notion that men and women were equally involved*” (Rose Walker – Images of royal and aristocratic burial in northern Spain, c. 950-c.1250. *Ob. Cit.*, p. 160).

elevatio animae), também ela apoiada por um séquito, desta feita, composto por mulheres. De resto, o abrir dos braços em que se apresenta o monarca, por contraponto com o puxar de cabelos da figura feminina, corresponde a um gesto codificado de lamentação, não implicando necessariamente que o mesmo esteja prestes a perder a consciência, conforme adiantado pelas interpretações mais empolgadas. Do outro lado da tampa, a Matança dos Inocentes que ocupa a quase totalidade do facial conservado, poderá pretender lembrar os descendentes mortos de D. Blanca, apelando para o exemplo bíblico de Raquel chorando os seus filhos – neste caso talvez em contraponto com a recordação directa da morte de Blanca no parto, representada do outro lado da tampa sepulcral, onde o rei, como Jacob (segundo o texto apócrifo), lamenta inconsolavelmente a perda. O valor político destas cenas – a par da da Adoração dos Magos, no que ainda se preserva, que prestam homenagem ao Menino que na adversidade triunfa (como Alfonso, que sobreviveu) – parece, de qualquer modo sugerível, remetendo para uma instrumentalização do túmulo, perfeitamente coerente com o papel que estas arcas desempenhavam, neste caso enquanto recordação de uma rainha importante para o futuro da Coroa. Este túmulo e o programa iconográfico parecem, assim, tomar parte num projecto de clara reclamação política, apelando simultaneamente ao passado e às ligações que o matrimónio criara, consolidando o engrandecimento do território governado por Castela, e ao futuro e ao herdeiro por cujo nascimento a rainha se ‘sacrificara’. Há um programa ligado à noção de maternidade e à exaltação da virtude de uma morte ocorrida no seu cumprimento que torna a lamentação do rei de algum modo “admissível”, conferindo-lhe uma coerência e uma dimensão *religiosa*, até, que a cena de Alcobaça, à partida, não tem. De resto, a cena *najerense* integra a representação do rei numa lógica de cortejo fúnebre – aquele que conduzia o cadáver até à igreja ou mosteiro que lhe havia de dar sepultura e que era, de facto, integrado por familiares, amigos e, quando se tratava de alguma personagem socialmente destacada, clérigos de várias igrejas e conventos, com a respectiva cruz. Esta, sim, constituía uma prática oficializada e participante das cerimónias fúnebres consagradas e aceites pela Igreja. Já a iconografia de Alcobaça apresenta um acto de lamentação *tout court*, em moldes completamente únicos, que o entronizar da figura central torna ainda mais “opacos”, pelo que ficamos sem saber a que tipo de prática poderia reportar-se, facto a que continua a acrescentar-se, dada a falta de contextualização, o facto de apresentar a grande figura central numa atitude de exteriorização do sentimento de dor não só mais condizente com a expressividade

feminina, como sistemática e absolutamente condenada pelo discurso eclesiástico oficial e mesmo por uma série de prescrições civis, sobretudo para o período em causa para a peça de Alcobaça¹⁷⁸ – que previam inclusivamente castigos que talvez não conviessem muito a um monarca como D. Afonso II, no momento em que se aproximava da própria morte e tendo em conta a conciliação que cedo procuraria com a Igreja...

Mais uma vez: o completo isolamento da cena alcobacense, difícil de articular, tal como se apresenta, com as restantes iconografias da arca, as circunstâncias não particularmente excepcionais em que aparentemente falecera D. Urraca e, sobretudo, o facto de não vislumbrarmos nenhuma carga política particular que pudesse ser reconhecida pelo rei como justificação para uma encomenda desta eloquência, ostentação e novidade – por contraponto com um ‘desinteresse’ aparente pelo seu próprio *moimento* – ou incapacidade para o fazer, dadas as circunstâncias citadas –, continuam a deixar muito por esclarecer. As comparações com as realizações anteriormente apontadas também não parecem acrescentar certezas. A chamada de atenção para o sepulcro de Nájera tem, sem dúvida, o mérito de demonstrar a real possibilidade de ser apresentado um monarca, numa cena, a “lamentar” (e a lamentar a sua esposa), mas não explica o porquê da mesma iconografia em Alcobaça que assim só vê aumentada a sua desafiante incompreensão – e os argumentos de foro sentimental não são suficientes nem sequer os mais palpáveis. Não basta, sabemo-lo, traçar uma linha formal comparativa, é preciso fundamentá-la histórica e ideologicamente, indagar

¹⁷⁸ É certo que a frequência destas determinações, invectivas e prescrições (que vinham sendo elaboradas desde S. Jerónimo e de Santo Isidoro de Sevilha) mostra bem como as mesmas devem ter sido completamente ineficazes, nomeadamente no contexto ibérico, que parece ter dado especial importância e emotividade a estes costumes enraizados. O discurso oficial, contudo, nem por isso se alterou e vemos a condenação dessas práticas registada, em meados do século XIII, por exemplo, na *Primeira Partida* de Alfonso X, nas Leis XL e XLI, entendidas, como eram, como uma demonstração de ausência de confiança na Ressurreição e na vida eterna. Estipulava o rei que os que “*depenam os cabellos ou sse rrascam aos rrostros ou se fferem*” não deviam entrar nos lugares sagrados nem receber os sacramentos da Igreja enquanto as feridas não sarassem. “*E esso mesmo dizemos que quando tevessem o corpo do morto na jgreia que nom devem chorar nem dar vozes per que sse estorvem de dizer as oras ca enaquella sazan todos sse devem a calar e rrogar a Deus pólos mortos que lhys saia mercee aas almas*” (José de Azevedo Ferreira – *Alphonse X. Primeyra Partida*. Édition et Étude. Braga: INIC, 1980). As mesmas determinações continuavam a ser repetidas em alvará de 14 de Agosto de 1385, emanado pela Câmara de Lisboa, em disposições municipais da cidade de Évora, em 1386, e no Sínodo de Lisboa, reunido em 13 de Janeiro de 1413. V. Mário Jorge Barroca – *Cenas de passamento e de lamentação na escultura funerária medieval portuguesa (séculos XIII a XV)*. *Ob. Cit.*, p. 681. Não obstante a sua resistência, temos de entender que “*os «prantos» eram cânticos de luto, com um enquadramento específico e não composições inspiradas por razões sentimentais, de mera cortesia ou de pura expressão poética*”, como sintetiza José Mattoso, num olhar sobre este tipo de composição literária de que procura desconstruir uma interpretação baseada em sentimentos individuais que pode levar a ignorar o seu verdadeiro sentido. V. José Mattoso – *O pranto fúnebre na poesia trovadoresca galego-portuguesa. O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*. *Ob. Cit.*, pp. 201-215.

a sua sustentabilidade e o porquê de semelhante ligação. Que conhecimento haveria, em território português da encomenda de Sancho III? À partida dificilmente algum. E mesmo que isso não seja relevante e que ambas as representações façam apenas parte de um mesmo universo mental, sem necessariamente por isso se tocarem, porque não dispomos de outros exemplos desta forma de homenagem no seio do casal régio? Porque não encontrá-la no sentido inverso, até mais apropriado e conveniente, de uma rainha para com o rei, especialmente de uma soberana como D. Beatriz, por exemplo, para com um monarca como D. Afonso III, com quem tivera uma relação de lealdade indesmentível, participando inclusive do processo de transferência do seu corpo para Alcobaça e certamente interessada, como o próprio monarca reinante (D. Dinis), numa tradução visual da legitimidade da sua união matrimonial? Já Carlos Alberto Ferreira de Almeida pensou representada na cena de lamentação alcobacense uma rainha, rodeando-se de carpideiras, numa iconografia que, apesar de tudo, nos pareceria mais justificável. Não o podemos seguir nesta linha interpretativa, contudo, dado o carácter eminentemente masculino da figura centra – não obstante o aspecto andrógino de muitas figuras medievais –, o que é sobretudo conseguido pelo cabelo curto e a descoberto sob a coroa, contrastando com as supostas figuras femininas que, tanto nesta cena, como ao nível do jacente, se apresentam com toucado. Não nos admiraria, ainda assim, tendo em conta as incongruências deste rosto – o tipo de cabelo, completamente diferente do dos Apóstolos e de Cristo, de uma masculinidade quase de sentido “moderno”; a barba por desenhar – e outros pormenores de toda a cena – o referido rosto “colado” ao braço da figura central; a descentralização da cabeça da personagem de primeiro plano à esquerda da central, relativamente ao tronco – se os elementos que hoje nos causam perplexidade fossem fruto de um segundo momento de intervenção na cena, difícil de localizar e justificar, por motivo de uma adaptação do túmulo a um destinatário diverso do inicial e/ou o terminar da peça segundo orientações diversas das originais, de uma qualquer inspiração num modelo mal compreendido ou ainda uma intervenção já perfeitamente tardia ou mesmo moderna¹⁷⁹. Não nos parece, por isso, enquanto não for

¹⁷⁹ De qualquer forma, sabemos que em 1780 as *carpideiras* já se encontravam no túmulo: “*Na mesma linha em sepultura de muitos vultos mal figurados, que parecem as prantadeiras uzadas ainda muito depois da morte da senhora D. Brites, jaz esta rainha*” (Manuel de Figueiredo – *Dos Monarchas e Princepes sepultados em Alcobaça*. Transcrito por Vergílio Correia – Mudança dos Túmulos Reais de Alcobaça. *O Instituto*. Revista Científica e Literária. Vol. 77. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1929, pp. 273-293). Poderia essa intervenção ter sido realizada na mesma altura em que se gravou a inscrição? É interessante verificar que em 1589 Hierónimo Román descreva o sepulcro de Beatriz (ou aquele que se diz pertencer a esta rainha, como afirma) como estando “*rodeado de muchas imágenes, historias de los testamento y en cima su vulto*”, no que quase parece corresponder a uma leitura do túmulo de D. Inês de

possível entender esta cena à luz do seu tempo, nem articulá-la com qualquer outra verdadeiramente semelhante, nem explicar todas estas diferenças e incongruências que nela se registam, que deva ser este o tópico central para uma discussão sobre a atribuição do sepulcro ou sobre a sua datação.

Esta iconografia, tal como se oferece no túmulo alcobacense continua, assim, difícil de contextualizar, na peça de que faz parte, no tempo a que pertence, no âmbito ideológico em que estes túmulos eram forjados, e, por isso, muitas questões permanecem em aberto. Se, pelas razões apontadas, consideramos não poder ser este “*o mais fiel documento para sustentar os argumentos em favor da “tese Urraca”*”¹⁸⁰, também não será entendível à luz de uma encomenda da própria D. Beatriz, ainda que seja muito provável que se tenha ocupado dessa preparação e – segundo cremos – mais aceitável a identificação deste sepulcro com a sua ‘comemoração’.

Jorge Rodrigues, em recente tese de Doutoramento, avançou com a hipótese de ser D. Dinis a protagonizar a cena¹⁸¹, o que remeteria o *terminus* desta empresa para depois da morte da rainha e talvez ajudasse a explicar as diferenças de que tão insistentemente temos vindo a falar. Não se enquadra, contudo, na estética que o próprio monarca fomentará – por se pretender manter fiel ao projecto original? – e faz-nos pender novamente para um olhar talvez demasiado emotivo sobre as relações familiares.

Não fora o ostensivo coroamento e a preponderância clara da figura central, seria esta uma cena de lamentação mais fácil de entender porque mais condizente com a representação indiferenciada de carpidores que tende a dominar neste tipo de representação – não obstante por vezes se adivinhe a presença de clérigos e se possa propor a leitura dos restantes como membros da corte ou como figuração daqueles que acompanham o moribundo no leito de morte, junto do qual normalmente se encontram elementos do núcleo familiar¹⁸². Se não podemos, tal como ela se apresenta, contrariar a

Castro. Teria sido uma confusão do autor aquando da escrita? A ser assim, novos problemas de colocam relativamente à atribuição deste sepulcro – embora, no geral, nos pareçam válidas as afirmações que fazemos, independentemente da validade deste testemunho.

¹⁸⁰ Carla Varela Fernandes – *Poder e Representação. Iconologia da Família Real Portuguesa. Primeira Dinastia. Séculos XII a XIV. Ob. Cit.*, Vol. II, p. 788.

¹⁸¹ Jorge Manuel Oliveira Rodrigues – *Galilea. Locus e Memoria. Panteões, estruturas funerárias e espaços religiosos associados em Portugal, do início do séc. XII a meados do séc. XIV: da formação à vitória do Salado. Ob. Cit.*, p. 144.

¹⁸² Embora a desarticulação da cena com um contexto narrativo a mantivesse sempre, como dissemos, numa posição singular no panorama da iconografia tumular desta época.

identificação dessa figura principal como um monarca – mas sê-lo-ia desde a origem? –, teremos por isso mais dificuldade em aceitar a associação das restantes figuras à prole de D. Urraca¹⁸³, pelo carácter demasiado *doméstico* que esse entendimento conferiria à peça, num tempo tão recuado como esse, e pelas incongruências formais entre o estatuto das personagens e o modo como se organizam na cena. Com efeito, como explicar a inclusão da dita ama de D. Fernando? Na realidade, não obstante a maior contenção reconhecida ao seu gesto e o facto de se encontrar à esquerda do rei, ela merece maior destaque que o infante em si próprio, literalmente “encaixado” entre duas personagens, como se de um acrescento se tratasse...

Este conceito da *família* parece-nos, de qualquer modo, central para a problemática alcobacense. Com efeito, não podemos avaliar o caso polémico deste túmulo de rainha, ignorando por completo aqueles que ainda hoje com ele partilham o mesmo espaço¹⁸⁴.

Voltamos, por isso, sem pretender abandonar a questão, mas antes aprofundá-la, à questão da galilé, a estrutura de origem onde todos os túmulos se encontravam. A noção dessa *partilha* obriga-nos a avaliar o alcance do projecto que neste *moimento* se materializa e o significado das escolhas que nele se fazem, também em função das

¹⁸³ Carla Varela Fernandes foi também cautelosa nesta interpretação, apenas cedendo uma possibilidade à identificação das figuras de primeiro plano como tratando-se dos filhos mais velhos, cujos nomes entende que poderiam estar assinalados nas tais faixas que vê no que é afinal a barra terminal dos tecidos. V. Carla Varela Fernandes – *Poder e Representação. Iconologia da Família Real Portuguesa. Primeira Dinastia. Séculos XII a XIV. Ob. Cit.*, Vol. II, pp. 790-794.

¹⁸⁴ Este é talvez o momento oportuno para se pensar, como temos vindo a insistir, o conceito de “panteão” e perceber a legitimidade ou não de o aplicar ao contexto alcobacense. “*The pantheons seem to be viewed as households, which in anthropological sense include family members who normally reside together. They were expected to hold subordinate members of the royal family primarily women, but also those who had died as children. Any king who ruled for an extended period, and who had established his succession, normally chose and forested his own pantheon, dedicated to his memoria and to that of those under his protection. This reflects the fluid nature of kinship at this period in which families did not conceive of themselves as lineal units but as more extended cognatic kin groupes*” (Rose Walker – *Images of royal and aristocratic burial in northern Spain, c. 950-c. 1250. Ob. Cit.*, p. 160). Sinais de mudança nesta concepção são introduzidos, na Península, por Sancho III de Castela (†1158) que se junta ao pai, Alfonso VII, em Toledo; por Fernando II de Leão e o filho, Alfonso IX (†1230) que descansam voluntariamente juntos – demonstrando um fenómeno de ênfase da linhagem governativa, ocorrido no final do século XII e uma mudança em direcção a uma visão agnática da realeza. Será, assim, o carácter familiar do espaço de sepultamento régio de Alcobaça, em pleno século XIII, o reflexo de uma intervenção feminina (no caso de D. Beatriz) no processo? Também é verdade que, segundo o programa reconstituído por Giulia Rossi Vairo que atrás abordámos e a que voltaremos adiante, D. Dinis fará de Odívelas um panteão (aí sim) com um sentido idêntico de partilha familiar... V. Giulia Rossi Vairo – *Giulia Rossi Vairo – O mosteiro de S. Dinis, panteão régio (1318-1322). Ob. Cit.*

restantes arcas que com ele dialogavam e procurar, talvez por essa via, entender a que momento de intervenção naquele espaço cemiterial este *moimento* poderá corresponder.

Destruída a galilé, com muita probabilidade no decurso do século XVII, é hoje bastante complexo o propósito de reconstituir esse espaço e, sobretudo, a posição que os túmulos nele assumiriam. Dada a importância fulcral desse aspecto, segundo cremos, para a compreensão do fenómeno da tumulação régia em Alcobaça, no seu sentido mais profundo e abrangente e, em concreto, para as questões particulares que para este túmulo que agora analisamos se colocam, algumas conjecturas devem, não obstante, ser realizadas. Antes delas, uma constatação: decorada originalmente nos seus quatro faciais a arca com jacente que temos vindo a analisar esteve pensada para permitir a circulação em seu redor. Surpreende-nos, assim, ainda mais, as proporções monumentais do sepulcro¹⁸⁵ que mais se exaltam na comparação com as outras arcas decoradas (embora a aproxime da dimensão de alguns dos sepulcros lisos¹⁸⁶) – o que obriga a pensar um espaço também de dimensões apreciáveis, não obstante a plausibilidade de uma exígua distância entre arcas, dada a existência de outros exemplos, conservados ou com referências documentais, que indicam situações nesse sentido.

Esta é, novamente, uma questão complexa, não só pela ausência de fontes até agora detectadas, como pela dificuldade em encontrar referentes. Com efeito, se, apesar das destruições, se revela possível restabelecer o processo de evolução das estruturas funerárias, nomeadamente no que respeita à sua localização, o mesmo não se passa genericamente com a sua forma de organização interna, hoje difícil de conhecer para a maioria das situações e, na verdade, parte fundamental do significado de que estas estruturas se enchiam. Estas dificuldades de apreensão da estrutura interna e da disposição dos túmulos guardados nestas capelas funerárias resulta fundamentalmente das transformações que ao longo dos séculos foram sendo operadas nas suas estruturas, frequentemente destruídas em Portugal, mas também de uma alteração sem preconceitos da disposição original dos túmulos que é, como sabemos, da maior importância para reconstituirmos o contexto original do seu impacto e significado. Por outro lado, a ‘dispersão’ dos túmulos que se foi verificando entre os monarcas portugueses por

¹⁸⁵ Arca sem suportes: 230 cm de comprimento x 79-105 cm de largura x 109 cm de altura.

¹⁸⁶ A arca atribuída a D. Urraca mede (sem suportes) 227 cm de comprimento; a de D. Sancha 220 cm.

diferentes instituições religiosas, mesmo quando resultante de condicionamentos históricos mais do que de uma vontade régia, determinou que muitos destes projectos funerários fossem interrompidos e, consequentemente, recebessem um número reduzido de sepulcros, demasiado limitado para que seja possível hoje apreender a sua mensagem original.

Em Alcobaça, podemos imaginar, de qualquer modo, uma estrutura desenvolvida talvez à largura da própria fachada ocidental da igreja – ou, menos provavelmente, da nave central, o que é praticamente a mesma coisa, como parece ter sido o caso em Santa Cruz de Coimbra¹⁸⁷. Seria essa estrutura possivelmente organizada em três naves, como acontece em Pontigny, ou só numa, como em Claraval, abobadada de ogivas, em coerência com o programa da igreja, de um gótico inovador. No seu interior, os túmulos gozariam de um acondicionamento apropriado, dispondo-se do lado norte da estrutura e articulando-se até, quem sabe, com epitáfios entretanto perdidos – e que muito poderiam elucidar sobre o tipo de memória que cada um deixou de si mesmo ou dele quiseram deixar – e, possivelmente, ainda representações de carácter heráldico (à semelhança da Capela do Corporal em Paço de Sousa)¹⁸⁸. A organização dos túmulos teria de seguir uma lógica hierárquica, baseada porventura na prevalência – em termos de colocação – da figura régia masculina, possivelmente até na articulação entre os dois reis ali sepultados, pai e filho/sucessor, como sempre se fez nas várias deslocções dos seus sepulcros, ou na proximidade entre os membros de um mesmo casal régio – o que mais nos deixa atónitos perante a possibilidade de uma arca imponente como a que temos vindo a analisar, atribuída a uma rainha, ‘rivalizar’ com os supostos sepulcros despojados dos reis. É, de qualquer forma, de todo impossível imaginar qual a posição relativa entre os dois reis cujos corpos ali se instalaram, o que nunca poderia ser projectado ao acaso. Mais difícil ainda é saber qual a situação dos infantes, se estariam colocados conjuntamente, em zona própria, se de algum estavam associados aos

¹⁸⁷ António Nogueira Gonçalves – O Narthex Românico da Igreja de Sta. Cruz de Coimbra. Separata da Revista *Petrus Nonius*. Vol. IV. Fasc. 1-2. Porto: Imprensa Portuguesa, 1942, p. 17. Jorge Rodrigues aponta como mais provável o desenvolvimento da galilé à largura da fachada, como noutras igrejas cistercienses francesas: Claraval (segundo Artur Nobre de Gusmão, a inspiração de Alcobaça), Pontigny (segundo Korrodi, o modelo de Alcobaça), Cister. O autor apresenta inclusive uma proposta de reconstituição da imagem que esta estrutura deveria ter pelo exterior. V. Jorge Manuel Oliveira Rodrigues – *Galilea. Locus e Memoria. Panteões, estruturas funerárias e espaços religiosos associados em Portugal, do início do séc. XII a meados do séc. XIV: da formação à vitória do Salado*. Ob. Cit., p. 134, Fig. 8.

¹⁸⁸ De resto, as indicações do visitador Pedro Serrano dão-nos a ideia da existência, em 1484, pelo menos, de dois altares, dedicados a S. Tomé e a S. Martinho.

respectivos progenitores, as duas soluções sendo possíveis e encontrando exemplos no espaço peninsular.

O certo é que, contabilizando o número de cadáveres guardados na galilé alcobacense – dois reis, duas rainhas, três infantes (mais um), a que se reuniriam certamente outras personagens que importa, de futuro, deslindar¹⁸⁹ – a prevalência de um carácter familiar (não tanto de comemoração do poder régio no seu sentido político) parece-nos possível de sublinhar. De resto, dos infantes legítimos apontados pelos vários autores, três eram filhos de D. Afonso III e de D. Beatriz, o que à partida parece reforçar a assumpção deste espaço funerário alcobacense como “panteão” de família em torno deste casal régio e uma concepção que, mesmo que partilhada com o rei e portanto oficial, poderia ser particularmente acalentada pela rainha consorte, que desses enterramentos se poderia ter privilegiadamente ocupado. Como vimos, a opção da rainha D. Beatriz seguiu a lógica tradicional (e coerente com o tipo de relação que mantivera com o rei e a sua memória) de acompanhar o marido na eleição do local de sepultamento – uma decisão que desde 1271, portanto, a devia acompanhar e que a escolha de Alcobaça como lugar de enterramento dos infantes falecidos apenas viria reforçar. Já falámos do significado de uma tumulação da rainha junto do rei seu marido e do potencial significativo do programa funerário por ela escolhido. Com efeito, uma *“monumental evocation of a queen next to or near the king, with the implied emphasis on her dynastic motherhood, would afford her (or her successors) means to assert that maternity as a virtually unchallengeable claim of power. So much is implicit in Erlande Brandenburg’s idea that it was Eleanor of Aquitaine who commissioned the Fontevrault tombs, echoed by Andrew Martindale’s study of aristocratic women’s and queens’*

¹⁸⁹ Em 1716, Frei Manuel dos Santos, seguindo os epitáfios e as referências conhecidas às personagens sepultadas em Alcobaça, identifica os tumulados: D. Afonso II e D. Afonso III (ambos com epitáfios), D. Urraca e D. Beatriz (identificadas por inscrições modernas), D. Sancha (também com inscrição), D. Fernando e D. Vicente (também assinalados, em arcas mais pequenas, e que identifica como filhos de D. Afonso III, embora já tidos por descendentes de D. Afonso II, segundo afirma), D. Dinis (filho de D. Afonso IV e D. Beatriz), D. Fernando (filho de D. Afonso II), os bastardos de D. Afonso II, D. Constança, D. Fernando – pelos quais considera que se deverão distribuir as três arcas decoradas, sem inscrições – e D. João Afonso (assinalado no claustro), o infante Manuel V. Fr. Manoel dos Santos (1672-1748) – Descrição do Real Mosteiro de Alcobaça. 7 de Dezembro de 1716. *Ob. Cit.* Temos algumas dúvidas quanto à possibilidade de os filhos bastardos de D. Afonso II ocuparem um lugar preponderante na galilé alcobacense, quando apenas um dos legítimos, aparentemente, ali teria presença. De resto, apenas dois nomes puderam ser identificados: João Afonso e Pedro Afonso, nenhum deles merecedor de nomeação especial nem tão pouco de doações significativas por parte do pai, como atrás dissemos. Também a leitura proposta por Giulia Rossi Vairo relativamente ao infante D. Dinis (provavelmente uma referência trocada com o seu irmão, D. João), mostra bem como esta da identificação rigorosa das personagens efectivamente sepultadas no mosteiro é uma questão que tem ainda que se aprofundar.

manipulation of their tomb's imagery to import secular motifs into sacred spaces. Scrutiny of queens' tombs and their representation of the deceased may thus tell us something about queens' collective awareness of their office, or even of their self-image"¹⁹⁰.

Independentemente dos valores emocionais que ali possam estar envolvidos, esta valorização da linhagem – não exclusiva deste caso, mas abraçada por várias outras rainhas, nos principais reinos do Ocidente – reforçava o estatuto da consorte como esposa real e mãe, (eventualmente) a importância das ligações internacionais por ela possibilitadas ao reino, sublinhando o sangue novo que o casal trouxera à casa real. Com efeito, apesar do ancestral envolvimento das mulheres na ‘comemoração’ dos familiares (e concretamente dos antepassados), à medida que a instituição eclesial se foi apoderando das práticas ‘comemorativas’, conferindo-lhe uma dimensão religiosa oficial e ritualizada, elas não abandonaram aquelas funções, encaminhando-as para práticas mais particulares (e indirectas), entre as quais o mecenato literário, a ostentação, em diferentes circunstâncias, das armas da família de origem, ou, finalmente, através da arte tumular (tornando evidente, nalguns casos, pelas suas opções de ligação familiar, as diferenças que separavam o pensamento do rei do da rainha e as formas de afirmação usadas por cada um).

Se procurarmos os sinais matéricos desta possível intervenção da rainha e começarmos, necessariamente, a indagar a atribuição das arcas decoradas que se preservam no espaço monástico alcobacense, outras possibilidades se levantam.

Malgradamente, não parecem resolver os problemas que a arca maior nos coloca; antes contribuem para os adensar. O que fazemos é, por isso, mais uma vez colocar dúvidas e esboçar possibilidade que deverão continuar a ser problematizadas e aprofundadas; não resolver os enigmas que continuam, também a nós, a interpelar-nos.

De facto, postos em conjunto e em perspectiva, os três túmulos menores conservados não podem deixar de sugerir um sentido de harmonia entre si, mas também de “evolução”. José Custódio Vieira da Silva entendeu-o bem¹⁹¹ (figs. 35-50). Assim,

¹⁹⁰ John Carmi Parsons – ‘Never was a body buried in England with such solemnity and honour’: The Burials and Posthumous Commemorations of English Queens to 1500. *Ob. Cit.*, p. 326.

¹⁹¹ José Custódio Vieira da Silva – *O Panteão Régio do Mosteiro de Alcobaça*. *Ob. Cit.*, pp. 45-55.

pensamos que não será forçado considerarmos aquele que o historiador de arte identificou como o túmulo do infante I (figs. 35-36) como tratando-se efectivamente do mais arcaizante de entre eles: pela forma do sepulcro (estreitando em direcção a um dos topos), pelos motivos da arca (bastante classicizantes), pelos desenhos de estrelas dentro de círculos, que se confundem visualmente com os enrolamentos vegetalistas mas marcam uma simbólica primitiva que também se encontra patente numa outra arca apenas pontualmente decorada, atribuída ao infante D. Fernando e que deverá corresponder ao mesmo contexto de feitura (fig. 52). O túmulo dito do infante II (figs. 37-40), mantendo ainda uma ligação visual com o primeiro, nomeadamente pelo tipo de decoração do facial maior da arca e pela forma dos escudetes que apresenta (numa insistência mais marcante, contudo, na ostentação da heráldica)¹⁹², denota ligeiras mas significativas “novidades”, pela evolução geometrizar dos motivos vegetalistas da arca, pela introdução de elementos figurativos micro-arquitecturais (remetendo para uma alusão à Jerusalém Celeste e/ou para uma simbólica de natureza heráldica?¹⁹³) e ainda pela forma de preenchimento das duas águas da tampa, num emaranhado de formas circulares que remete para as laçarias de inspiração moçárabe, quase ao estilo de uma composição têxtil (como as que frequentemente cobriam estas arcas medievais) que se repetirá na arca seguinte¹⁹⁴. Nesta – chamada arca do infante III (figs. 41-50) – este tipo de decoração combina-se, contudo, com outros elementos para nos oferecer uma ideia concreta daquele cujo corpo ali se guarda. Trata-se da representação repetida das armas de Portugal-Antigo (veja-se como a forma do escudo é já a mais evoluída e definitiva), associado à figuração de leões e castelos que nos remetem para os reinos

¹⁹² Este tipo de escudo de forma amendoada pode, de facto, ser caracterizado como ‘arcaizante’, ainda que o seu uso tenha tendido a prolongar-se, em Portugal, mais do que no resto da Europa, nomeadamente no seio da família real. Isto o observou o barão Pinoteau, que relacionou este facto com uma referência num modelo físico concreto, de grande significado, que correspondia ao escudo de D. Afonso Henriques conservado em Santa Cruz de Coimbra – na mesma linha interpretativa seguiram o Marquês de Abrantes e João Paulo de Abreu e Lima. Estas informações, devêmo-las ao conhecimento e à generosidade de Miguel Metelo de Seixas, que nos elucidou sobre esta e outras matérias de âmbito heráldico. Para um estudo actualizado da heráldica medieval portuguesa, em sentido abrangente, consulte-se: Miguel Metelo de Seixas e Maria de Lurdes Rosa (ed.) – *Estudos de Heráldica Medieval*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais (no prelo).

¹⁹³ Estas representações não podem deixar de nos fazer lembrar – a par de outros pormenores que já analisaremos – os túmulos de Alfonso VIII e Leonor de Plantageneta, em Las Huelgas de Burgos, em que os castelos assumem, mesmo que articulada com outras conotações, uma simbólica heráldica.

¹⁹⁴ Motivo muito semelhante, também com laçarias e animais, poder ver-se, por exemplo, no *Beatus de Saint-Sever*, datado de finais do século XI / princípio do século XII (Paris, BnF. Ms. lat. 88-78, fol. 138). Cf. J. Williams – *The illustrated Beatus. A Corpus of the illustrations of the commentary on the Apocalypse*. T. III. London: 1989, pp. 44-57 e fig. 416.

que os têm por símbolo. Se isto por si só não nos chega para identificarmos de imediato quem ali se representa, permite-nos, ainda assim, avançar com uma certeza: a de que esta arca terá de pertencer a uma personagem cujas ligações familiares ou matrimoniais lhe permitam fazer-se representar por tais elementos. Assim sendo, tendo em conta o período de ocupação do espaço tumular alcobacense (reinados de D. Afonso II e D. Afonso III), resta-nos apontar para alguém situado no entorno do casal régio Afonso e Beatriz, por esta ser herdeira de um monarca situado na pós-união dos dois reinos (o pai de Urraca usaria apenas as armas de Castela e os leões identificadores do Plantagenetas apresentam características particulares que aqui não se detectam)¹⁹⁵. Ainda assim, não esqueçamos o facto de a rainha portuguesa ser filha bastarda do soberano de Leão e Castela, o que não impossibilita a sua apropriação das armas do pai mas não deixa de constituir um sinal declarado da reclamação de uma ascendência nobilitante (e assumida como legítima). À partida, parecer-nos-ia, assim, perfeitamente plausível a identificação desta arca com a própria rainha D. Beatriz; mas vários problemas continuam a levantar-se (como veremos). Não fora, por outro lado, o caso irresoluto deixado para a arca monumental de que vimos falando, quer do ponto de vista histórico (o tempo de que a rainha dispôs para tomar as devidas providências quanto à sua própria comemoração, as suas ligações familiares a Las Huelgas de Burgos e a Alfonso X, protagonista de acções determinantes neste domínio), quer do ponto de vista formal (pela ligação com as restantes arcas tumulares, pelo sentido de ‘evolução’ que através delas sentimos, pela mais natural integração da estética das figuras que nesta arca se desenham com a prática escultórica nacional e mesmo peninsular da época¹⁹⁶), parecia ser esta uma hipótese perfeitamente aceitável. Poderá, por outro lado, não parecer tão fácil ver nesta arca – como nas restantes de menor dimensão – o sepulcro destinado a um dos filhos de D. Beatriz, quando, na verdade, dois dos túmulos dos infantes preservam inscrições originais e outro é apontado como tendo originalmente uma também (e não vemos como

¹⁹⁵ Por outro lado, o facto de as armas régias portuguesas serem representadas segundo a versão do Portugal-Antigo (sem a bordadura de castelos) não é impeditivo de uma referência a D. Afonso III, na medida em que os dois sistemas semióticos continuaram a coexistir na representação de alguns membros da família real.

¹⁹⁶ Compare-se, por exemplo, não obstante as evidentes diferenças que até por razões cronológicas se verificam, os rostos deste Apostolado com os das figuras do túmulo de D. Rodrigo Sanches (Grijó), ou mesmo daquelas que povoam a arca dita de D. Constança (iremos à frente superar esta designação (figs. 58-62)) ou mesmo, bem melhor conservados, os de algumas figuras do túmulo de D. Dinis (fig. 63): o rosto largo, o modo de tratar as orelhas, o tipo de cabelo...

poderia ter esta estado em qualquer uma das três arcas figuradas). Mas também isto pode ser problematizado.

Então, como explicar a afirmação heráldica que se desenha nesta tampa? Seria este o resultado de um segundo projecto de tumulação dos infantes? Mas com que motivação? E por que razão um dos filhos do casal régio seria contemplado com esta declaração de ascendência e os outros não? São questões para continuar a procurar responder. De qualquer modo, para tentarmos solucionar esta questão teremos que aprofundar, nas fontes, a identificação daqueles cujos corpos foram efectivamente trazidos para Alcobaça (se é que é possível encontrar os sinais desses processos) e, a partir daí, propor uma identificação de pertenças e cronologias. Para já, os dados de que dispomos são estes: três são os filhos de D. Afonso III e D. Beatriz que morrem enquanto bebés ou jovens e antes da mãe, D. Fernando (c. 1269) e D. Vicente (c. 1271), que assim seriam os primeiros a receber acolhimento em Alcobaça, e D. Sancha (c. 1282-84), sepultada em Alcobaça depois do regresso definitivo da mãe a Portugal, em meados de 1285 ou em 1288, ou já depois da morte de D. Beatriz, apenas em 1302 (?) (figs. 51-55). Dos três, podemos afirmar que apenas no caso do sepultamento da infanta poderíamos eventualmente encontrar uma intervenção individual da rainha (tendo o progenitor já entretanto falecido); dos outros dois apenas poderemos aventar a hipótese (ou afirmar mesmo a probabilidade) de ter cabido igualmente à mãe, mesmo que naturalmente com o aval e a tutela oficial do rei, a posta em marcha dos procedimentos para a sua tumulação – tendo em conta o contexto de participação das mulheres, e concretamente das rainhas, na ‘comemoração’ dos familiares e sobretudo dos filhos, que anteriormente descrevemos. De D. Maria, falecida provavelmente em Junho de 1266, nada sabemos quanto à guarda do seu corpo. Quanto aos descendentes de D. Afonso II e D. Urraca, apenas D. Fernando teria cabimento nesta inclusão e efectivamente dele preserva-se a memória no espaço monástico alcobacense. Falecido em 1243, em plena adultez e depois dos progenitores desaparecidos, trata-se, de qualquer modo, de uma situação totalmente diversa da que no momento discutimos.

De resto, os motivos relevados que se preservam em duas das arcas lisas, atribuídas aos infantes D. Fernando e D. Vicente (irmãos) (figs. 52 e 54), especialmente aqueles que se observam na primeira, denunciam um elo de ligação com as decorações do túmulo dito do infante I – por sua vez relacionado, como vimos, com a arca dita do infante II – que torna todos estes testemunhos sepulcrais participantes de um universo

iconográfico comum e faz pensar, se não necessariamente numa única encomenda, pelo menos num período de tempo não muito dilatado¹⁹⁷. Este, face ao que é o panorama da escultura tumular da Península Ibérica e, particularmente, pela proximidade ideológica que nos parece ser possível de afirmar relativamente à tumulária de Las Huelgas de Burgos, deverá situar-se no século XIII, com maior probabilidade, à partida, para a segunda metade da centúria. Senão veja-se como, mesmo que concretizados segundo uma estética (mão) diferenciada, elementos como o privilegiar das figurações sob arcadas, a ênfase colocada nos referenciais heráldicos, mesmo que articulados com figurações bíblicas e religiosas, a presença das cruzes, a representação de imponentes estruturas acasteladas e o preenchimento dos espaços disponíveis com caules ondulantes com folhagens e outros elementos vegetalistas nos ângulos de alguns faciais – para não falar no próprio formato das arcas –, não pode deixar de nos sugerir a existência de um certo paralelismo entre as arcas ditas dos infantes II e III de Alcobaça e os túmulos encomendados por Alfonso X para os reis Alfonso VIII e Leonor de Plantageneta (figs. 237-238).

Este paralelismo – pelas coincidências históricas e formais –, mais forte do que qualquer outro, não pode, quanto a nós, ser casual nem, portanto, negligenciado. Por outra parte, a correspondência entre os dois sepulcros portugueses (infante II e infante III) – a mesma forma, praticamente as mesmas dimensões¹⁹⁸, a mesma ocupação de um dos topos da tampa com uma representação de castelo e, sobretudo, o mesmíssimo motivo de círculos sobrepostos a decorar a tampa – faz-nos esboçar a hipótese de terem sido estas duas peças elaboradas uma em ligação com a outra, quiçá concebidas em conjunto, para figurarem lado a lado e de algum modo ‘dialogarem’, como os sepulcros régios burgaleses. Uma das principais diferenças que podemos registar entre os dois programas relaciona-se com a heráldica: presente na tampa da arca dita do infante III e não na do infante II; traduzida em escudos de forma amendoada no primeiro e semicircular no segundo – mas em qualquer dos dois recorrendo ao modelo de Portugal-Antigo.

¹⁹⁷ De resto, se não coube a D. Afonso II especial protecção para com os seus filhos bastardos e os mesmos não parecem também figurar como personagens destacadas no seu reinado nem no seguinte, também dificilmente os imaginamos a disporem de arcas tão significativas no espaço tumular de Alcobaça – como atrás já dissemos.

¹⁹⁸ Infante II: 134 cm de comprimento X 49 cm de largura X 60 cm de altura; Infante III: 141 cm de comprimento X 50 cm de largura X 65 cm de altura. Medidas aproximadas.

Seguindo na linha de uma possível identificação do túmulo menor com Apostolado caber à D. Beatriz ou ter sido encomendado para ela, poderíamos talvez identificar a outra arca com esta relacionada com o próprio D. Afonso III, as duas podendo resultar de uma encomenda da soberana, na sequência da trasladação do corpo do monarca (não necessariamente no imediato) e tendo como inspiração as notáveis intervenções do pai em matéria de comemoração régia (que o mesmo levava a cabo na década de 70 do século XIII) e, concretamente, em Las Huelgas de Burgos, cenóbio a que estava afinal ligada também numa perspectiva familiar, pelo facto de a sua filha e ‘sucessora’ (na gestão do património que detinha em Castela), Branca, se ter tornado, a dada altura, dele responsável (fazendo deste mosteiro a sua “casa”).

É evidente que as diferenças verificáveis de um para outro sepulcro não podem deixar de nos fazer reflectir bastante, antes de avançarmos com estas afirmações – muito embora a assimetria nas escolhas iconográficas que marcam as arcas de cada um dos monarcas, em Las Huelgas de Burgos, bem como o possível desencontro cronológico entre a feitura da arca destinada a D. Afonso III e daquela que viria a ser a de D. Beatriz (menos urgente), pudessem jogar a favor de uma hipótese como aquela. Ainda assim, este nunca poderia ter sido um projecto levado a cabo integralmente, tendo em conta que a dimensão das arcas apenas possibilitaria a reunião das ossadas – não a disposição dos cadáveres inteiros, como se fazia em Las Huelgas e parece ter-se, de facto feito para estes e outros monarcas portugueses. Assim o parecem denunciar precisamente as indicações/descrições que nos ficaram relativamente a observações feitas, quer por D. João III, quer por D. Sebastião, dos corpos íntegros da rainha D. Beatriz (como de D. Urraca) e do rei D. Afonso III (como de D. Afonso II), respectivamente¹⁹⁹.

¹⁹⁹ Frei Francisco Brandão transcreve a descrição de António Fala sobre a observação do corpo de D. Beatriz no tempo de D. Sebastião, em 1569. V. Francisco Brandão – *Monarquia Lusitana. Parte Sexta : que contem a historia dos últimos vinte & tres annos del Rey Dom Dinis...* Lisboa: officina de Joam da Costa, 1672, ff. 34-37): “jaz enfeitada, e a cabeça apertada, tem huns cabellos castanhos que parece que foram fermosos, mostra que foram cortados estando doente, porque estão em huma parte mais cumpridos que na outra, e estam mal cortados; tem hum lençol na cabeça sobre os cabellos assaz novo: tem calçadas humas çapatras pretas apantufadas, como naquella hora que lhas calçara, do pé ainda estão quasi juntas ao menos do comprimento: finalmente ella parece ser reverenda mulher em seu tempo”. A descrição do cadáver de D. Urraca, por sua parte, é feita pelo mesmo frade dominicano nos seguintes termos: “jaz só em hum grande moimento. Jaz inteira como aquella hora que a sepultaramm jaz mirrada como também estão os outros reis e seus filhos. E tem esta rainha cara que mostra ser em seu tempo mui formosa. Está enfeitada ao modo antigo: seus cabelos enastrados compridos ainda agora parecem um fio de ouro (...) Tem debaixo de si uma colcha pintada como cousa de negros e sobre a colcha um lençol de linho. (...) jaz calçada com umas botinas vermelhas apantufadas e tem no peito do pé em parte as armas antigas de Portugal douradas, que parecem de ouropel”. V. Francisco Brandão – *Monarquia Lusitana. Parte Quinta. Ob. Cit.*, ff. 103v-104.

Resta-nos portanto a hipótese de se tratar, de facto, de sepulcros destinados aos infantes mortos em tenra idade, objectos de um segundo – e pensado como definitivo – projecto de ‘comemoração’, possivelmente já integralmente levado a cabo por intervenção da sua mãe.

De qualquer modo, acreditando numa acção de D. Beatriz na sua própria memorialização – como acreditamos que terá ocorrido –, os seus projectos estariam a ser elaborados com maior probabilidade na segunda metade da década de 80 e, sobretudo, ao longo da década de 90 do século XIII (é em 1289 que se encarrega da transferência do corpo de D. Afonso III para Alcobaça), altura em que goza do expoente máximo dos seus rendimentos, da situação adequada para se ocupar desses desígnios (experienciando, finalmente, em pleno e tranquilamente a sua condição de viúva e rainha-mãe), de uma maior consciência da proximidade da morte (ou, pelo menos, do envelhecimento) e que possivelmente trazia consigo, dos percursos traçados por terras castelhanas, algumas ideias quanto às potencialidades da celebração fúnebre dos reis. Os infantes podiam bem já dispor desde data anterior dos seus *moimentos* – o que explicaria a “evolução” pressentida relativamente aos dois sepulcros figurados, o mais pequeno, quiçá, destinando-se a D. Sancha, a última a tomar o seu lugar em Alcobaça – talvez denunciando um primeiro período de empenhamento da soberana em questões de ‘comemoração’ fúnebre, situado ao redor da década de 70 do século XIII²⁰⁰ (quando também é feito o contrato para a execução do jacente de D. Mayor, sua mãe).

Prosseguindo nesta segunda linha de pensamento, parece sempre lógico considerar que D. Beatriz tinha todas as condições reunidas (e razões) para ter encomendado o seu próprio sepulcro – este já na década de 90 (perto do seu final?), que, neste caso, poderia então corresponder, de facto, àquele que hoje se apresenta encimado

²⁰⁰ É interessante pensar que nessa mesma década, o pai de Beatriz, Alfonso X, se ocupava, como dissemos, da dignificação de uma série de sepulturas régias e de heróis antigos de especial valor simbólico (o rei visigodo Wamba; Pelayo, celebrado como o iniciador da Reconquista; Rodrigo Díaz de Vivás, *El Cid*), numa lógica de carga política evidente, na qual se integra igualmente a encomenda de uma série de esculturas representando os monarcas e destinadas à Sala dos Reis do alcázar de Segóvia (infelizmente desaparecidas mas registadas por pintores do século XIX). Na mesma época e lógica interventiva de Alfonso X integra Raquel Alonso Alvarez as actividades organizativas registadas por esses anos (1279) no núcleo funerário de Las Huelgas de Burgos, fundamentando a atribuição dos sepulcros dos reis a esses anos – e não a época posterior como propôs Rocío Sánchez Ameijeiras (Raquel Alonso Alvarez – Los enterramientos de los reyes de León y Castilla hasta Sancho IV. Continuidad dinástica y memoria regia. *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales*. 3 (2007)).

por uma figura jacente – apesar das incongruências registadas, que não condicionam necessariamente, como procurámos demonstrar, esta atribuição²⁰¹.

O certo é que, do conjunto tumular alcobacense, quanto a nós indissociável das realizações do mesmo tipo conservadas em Las Huelgas de Burgos, a arca com jacente de rainha é aquela que mais se isola, mais se diferencia, complexificando as tentativas de integração da mesma na lógica que as restantes denunciam.

Ficam-nos, por isso, as perguntas: estaremos perante uma obra arcaizante ou uma obra de inovação²⁰²; perante o resultado de uma incapacidade do escultor ou os sinais da idiossincrasia própria do seu trabalho; perante o primeiro ou o último dos sepulcros decorados desta série realizados para Alcobaça?

As características singulares desta peça colocam-nos diante das dificuldades da tarefa inerente ao trabalho do historiador de arte de avaliar a qualidade da obra de arte, que não deve ser confundida com a elaboração de juízos de valor, mas que causa sempre alguma dúvida dada a nossa insuperável incapacidade de manusearmos os critérios de avaliação do passado. O aparente isolamento em que a obra se oferece e, sobretudo, o não reflexo imediato da mesma na produção que por ela poderia (e deveria?) ter-se deixado inspirar, obriga-nos a reflectir sobre o facto de o ritmo de evolução poder assumir diferentes formas e de duas etapas estilísticas consideradas temporalmente consecutivas (neste caso, o Românico e o Gótico) poderem, em determinados momentos confundir-se e ser, na verdade, contemporâneas. Assim, muito se tem discutido sobre o “impossível” arcaísmo que esta peça deveria significar para o início do século XIV, mas, não só consideramos seguro ser necessário recuá-la para um tempo situado na centúria anterior (últimas duas décadas?), como, avaliando seriamente a produção escultórica nacional desse período, a noção de “atraso” estético parece perder lugar.

²⁰¹ Não deixa de ser interessante registar – não obstante a descrição que Hierónimo Roman faz dos túmulos dos reis D. Afonso II e D. Afonso III como grandes sepulcros de mármore “*llanos i muy a la antigua*” (*La Historia del Religiosísimo. Ob. Cit.*, p. 540) – as palavras de Manuel de Figueiredo, quando afirma que “*a obra moderna cobre a figura de ambos*” (*Dos Monarchas e Princepes. Ob. Cit.*, p. 281).

²⁰² Carla Varela Fernandes entendeu que o “necessário” carácter de inovação das obras régias obrigava a considerar esta peça como um programa de vanguarda (nunca de arcaísmo) – *Poder e Representação. Iconologia da Família Real Portuguesa. Primeira Dinastia. Séculos XII a XIV. Ob. Cit.*, Vol. II, p. 856. Não obstante, já vimos bem como a nobreza soube antecipar-se nas suas opções de carácter fúnebre (caso dos panteões ou dos jacentes, por exemplo), pelo que este argumento não nos parece suficiente.

A arca terá sido –diz-se – totalmente despojada do seu conteúdo em 1811, por acção das tropas napoleónicas que têm sido tomadas por responsáveis da profanação dos túmulos patentes no mosteiro de Alcobaça, bem como do dano neles causado a uma série de representações, mas não podemos desconsiderar a provável degradação a que as mesmas devem ter estado sujeitas, primeiro, enquanto permaneceram na galilé (dita em mau estado de conservação aquando da sua destruição) e, depois, nas transferências sucessivas a que foram sujeitas.

Como se vê, fica tudo por explicar. Perseguindo a resposta para algumas das dúvidas, deparamo-nos com outras novas, que nos deixam num terreno difícil para fincar certezas.

Seja como for, estaremos, neste caso, sempre mais de acordo com a visão de W. Mark Ormond: “*In the determination of their posthumous images, it may be said, medieval queens sometimes led where their kings merely followed*”²⁰³.

²⁰³ W. Mark Ormrod – Queenship, Death and Agency: The Commemoration of Isabella of France and Philippa of Hainault. *Memory and Commemoration in Medieval England*. Proceedings of the 2008 Harlaxton Symposium. Ed. Caroline M. Barron e Clive Burgess. Donington: Shaun Tyas, 2010, p. 103.

CAPÍTULO 2

As protagonistas

As mulheres como orquestradoras da própria ‘comemoração’: materializações de projectos empreendidos no feminino

O capítulo que agora se inicia é dedicado a um conjunto de *moimentos* que são o resultado visível de projectos de âmbito funerário com origem em personagens históricas femininas e que, por essa razão, constituem também os melhores e mais autênticos testemunhos, por si só e no contexto fúnebre mais amplo em que se inserem, da condição feminina tal como sentida e vivida pelas próprias mulheres. São, por isso, manifestações exemplares e privilegiadas, aquelas através das quais verdadeiramente nos “falam” estas figuras da feminilidade medieva, reveladoras, se bem “escutadas”, de aspectos diversos da sua actuação e das brechas que se lhes abrem num sistema aparentemente castrador: das virtualidades da sua acção mecénica, das possibilidades da sua intervenção em contexto eclesial, das especificidades da sua religiosidade, do papel (por vezes privilegiado) que desempenham na construção e na preservação da memória (sua e de outros).

2.a: D. Isabel de Aragão, a *protagonista* por excelência

Como primeiro exemplo abordado, torna-se quase obrigatória a opção por D. Isabel de Aragão, rainha consorte de Portugal, esposa de D. Dinis, e que, como é amplamente conhecido e atrás já afluímos, se oferece como protagonista assumida de um projecto individual de ‘comemoração’ no feminino, a primeira rainha portuguesa a quem podemos reconhecer a adopção deliberada do modelo de tumulação individual, em fundação própria, apartada da tutela conjugal (fig. 57). Não sendo caso único no contexto da Europa ocidental medieva – como através do Anexo 2 procuramos demonstrar – mas antes entroncando numa alternativa comportamental acessível às rainhas (e damas nobres) e que, por razões diferenciadas, lhes era permitido adoptar,

não deixa de ser este um caso singular e raro no contexto régio nacional, que importa, também nessa perspectiva, analisar.

D. Isabel constitui, de resto, a diferentes níveis e praticamente desde o momento em que pisa solo português, uma figura de apreciável capacidade e vontade de intervenção, o que faz nem sempre em concordância com a orientação ou sequer a anuência do rei e a leva a deixar uma marca mais impressiva – ou, pelo menos, em definitivo, mais visível – que a das suas antecessoras no trono, em matérias tão significativas quanto a política, a história militar do reino, a religião, a ‘comemoração’ fúnebre ou as artes. Assim, o episódio em que vemos D. Dinis, seu régio esposo, a suspender os direitos da rainha D. Isabel e a confiscar-lhe as rendas, a fim de evitar o apoio prestado à rebelião do infante D. Afonso, mostra bem a dimensão perigosa dos direitos de que, sobretudo a partir de D. Beatriz Afonso, as soberanas puderam gozar – e mais enfatiza o quanto a esposa de D. Afonso III, a primeira rainha-mãe a experienciar o estatuto e os (amplos) privilégios que a viuvez podia representar no seio da alta nobreza, agira aparentemente sempre na mais absoluta fidelidade à filosofia do rei (mesmo depois da sua morte) e à estabilidade do reino, e seguindo uma conduta de que transparece sempre um certo nível de *contenção*, que nem o supostamente anunciado conflito com o monarca seu filho²⁰⁴ pôde verdadeiramente abalar. Por outro lado, também a maneira como D. Isabel veio, com alguma facilidade, a ser remetida à sua condição, subordinada à tutela masculina que oportunamente se exercia, mostra como essa autoridade de protagonismo feminino estava suficientemente limitada e como, ainda que a lei permitisse às mulheres serem detentoras e transmissoras do poder régio, na prática o sistema de género prevalecia quase sempre, impedindo-as de exercer um poder supremo de forma estável e a longo prazo (enquanto casadas e mesmo depois, durante a viuvez)²⁰⁵.

Eram outras as vias pelas quais estas mulheres conseguiam, assim, exercer uma verdadeira autoridade, vias “próprias” as que procuravam, tornando-se protagonistas de uma forma de “governo” particular e de âmbito concreto que, mesmo nas suas aparentes limitações, podia revelar um impacto não negligenciável. O modo como D. Isabel se

²⁰⁴ Amparada que estava – não esqueçamos – na protecção, apesar de tudo poderosa, de seu pai, Alfonso X, para a tomada de uma posição de maior força.

²⁰⁵ Ana Maria S. A. Rodrigues – For the Honor of Her Lineage and Body: The Dowers and Dowries of Some Late Medieval Queens of Portugal. *Ob. Cit.*

manifesta capaz de delinear um projecto, em muitas perspectivas inovador, de ‘comemoração’ fúnebre e de eternização memorialística, suplantando até, em certo sentido, a própria capacidade do rei para fazer o mesmo, mostra bem as potencialidades dessa acção. Pense-se no grau de projecção que conheceram as opções fúnebres da rainha D. Isabel e as do rei D. Dinis (dependente, é certo, da fortuna hagiográfica da primeira figura); pense-se no efeito reprodutor que teve cada um dos projectos na prática artística lusa (o de D. Isabel despoletando um conjunto de inovações duradouras no âmbito tumular e marcando o importar de uma estética de grande fortuna na prática escultórica portuguesa) e descobrir-se-á nas decisões tomadas pela rainha um sucesso e um sentido de concretização bem mais sólidos do que nas do rei.

Como dissemos, a fundação ou a especial protecção de uma (ou mais) casa monástica²⁰⁶, aliada à marcação visual da presença feminina através de expressões, que podiam ser variáveis, de mecenato artístico, revelava-se – como neste caso se revela – frequentemente a via mais eficaz de exercício daquele poder e autoridade com origem nas mulheres. Isto nomeadamente pela possibilidade assim criada de legitimar (era essa a atitude esperada de uma viúva, o “recolhimento”), espiritualizar (um conceito central na prática religiosa leiga medieval) e engrandecer (pela consagração religiosa e pela propaganda de múltiplos efeitos, mundanos e espirituais, que permitia) o poder de que certas mulheres podiam beneficiar. O percurso e as opções de vida, e para a morte, de D. Isabel de Aragão são, pela conjugação exemplar de todos estes tópicos do poder feminino – na configuração máxima que, sem efectivamente reinar, ele conhece no período medieval –, um campo de análise privilegiado para os historiadores da feminilidade.

Para a concepção que neste capítulo desenvolvemos acerca da única rainha pertencente ao santoral português temos, antes de avançarmos, que declarar o muito que devemos, neste desvelar da personagem histórica e do seu projecto de ‘comemoração’ fúnebre por debaixo do manto da sua oficial santidade, à investigação que nos últimos anos sobre ela tem vindo a ser desenvolvida sobretudo por Giulia Rossi Vairo (tendo em conta a perspectiva que aqui perseguimos), a que se soma o contributo de outros

²⁰⁶ Sobretudo nos casos em que essa ligação implicava a criação de uma espécie de “sede”, material e simbólica, da identidade individual e do poder próprio dessa entidade feminina, como é o caso da rainha D. Isabel com Santa Clara de Coimbra.

investigadores como Maria Filomena Andrade²⁰⁷, José Augusto de Sotto Mayor Pizarro (através do enfoque sobre D. Dinis), Ángela Muñoz Fernández (com a sua análise dirigida aos mecanismos da santidade), Ana Maria Rodrigues (no seu olhar sobre diversas dinâmicas e aspectos da *queenship* portuguesa), Francisco Pato de Macedo (por via da abordagem a Santa Clara, mas não só) ou mesmo o já clássico Fernando Félix Lopes.

Para encetar uma abordagem às características do envolvimento de D. Isabel de Aragão nos processos inerentes à preparação da morte e para dispormos dos instrumentos adequados para uma justa avaliação do impacto e do significado das opções que a rainha concretizará no conhecido programa de Santa Clara, temos de trazer à análise e discussão, primeiramente, uma peça que até há pouco foi associada a uma outra infanta – esta nunca chegada a rainha –, D. Constança Manuel, a quem se encontra atribuída a arca despojada de tampa e de jacente, identificada com o n. Inv. Esc. 75, da colecção de escultura do Museu Arqueológico do Carmo, em Lisboa.

Como em capítulo anterior já afirmámos, a reconstrução histórica dos factos ocorridos em 1318 – um ano-chave no âmbito das opções fúnebres do casal régio Dinis e Isabel – e a análise artística e iconográfica atenta da referida arca, em cotejo com a deste último rei, conservada em S. Dinis e S. Bernardo de Odivelas e em tudo idêntica à primeira, conduziram Giulia Rossi Vairo à identificação do túmulo do Museu Arqueológico do Carmo com um projecto tumular conjugal dos reis, que deveria ter-se concretizado entre os muros daquele cenóbio cisterciense²⁰⁸ (figs. 58-63). Não temos dúvidas em integrar esta linha interpretativa, que, perante os dados históricos e documentais apresentados pela investigadora, e as (demasiadas) coincidências formais que os dois sepulcros apresentam²⁰⁹, nos surge, não só como lógica e fundamentada,

²⁰⁷ De quem aguardamos a publicação da biografia da rainha D. Isabel de Aragão, integrada na série de biografias de rainhas consortes, já várias vezes referida e cuja publicação continua em curso à data de entrega desta tese.

²⁰⁸ Giulia Rossi Vairo – Isabella d’Aragona, Rainha Santa de Portugal, e il Monastero di S. Dinis di Odivelas. *Ob. Cit.*; José Custódio Vieira da Silva, Joana Ramôa e Giulia Rossi Vairo – Escultura tumular medieval do Museu Arqueológico do Carmo (Lisboa): algumas reflexões e propostas de identificação. *Ob. Cit.*.

²⁰⁹ Alguns autores têm vindo a sublinhar esta semelhança, chamando inclusive a atenção para a incongruência de uma repetição modelar de um programa tão único cerca de 30 anos depois da realização da matriz. V. Carla Varela Fernandes – Vida, Forma e Morte. Reflexões sobre a colecção de escultura gótica. *Construindo a Memória. As colecções do Museu Arqueológico do Carmo, ob. cit.*, pp. 311-315;

como também absolutamente compatível com a evolução que detectamos, quer ao nível das práticas sepulcrais de carácter conjugal em Portugal (como atrás vimos), quer no percurso pessoal da rainha e da sua personalidade em crescente afirmação. Se as quase idênticas medidas e proporções – a arca do MAC revelando-se mais estreita e mais baixa (como convém, diríamos) – e a exacta repetição do tema tratado nos faciais maiores – monges cistercienses e monjas bernardas (tema desadequado, de resto, ao suposto ambiente dominicano de que se considera ter provindo o *moimento* do MAC²¹⁰) –, a correspondência do par transportador de uma arca (arca de relíquias?²¹¹), e de um livro de grande dimensão (?), bem como a coincidente inclusão de “grotescos” na decoração dos espaços disponíveis das arcas²¹², ou mesmo a comunhão de alguns detalhes de tratamento²¹³, não fossem já argumentação suficiente para convencer os mais cépticos relativamente a esta identificação, a comparação das cenas muito particulares (e únicas no panorama nacional) patentes no facial dos pés da arca do rei e

cfr. ficha de catálogo n. 1249, pp. 311-315. Não obstante, nenhum tinha avançado, até agora, com qualquer proposta alternativa de identificação da personagem ali tumulada.

²¹⁰ De resto, observe-se como os temas são tratados em faciais alternados, de modo a que, recolocando as duas arcas na posição original (lado a lado, a rainha à direita do rei) e contando que a correspondência da cena de um dos faciais menores nos permite identificar os pés da arca sem jacente, ficariam visíveis, para o exterior: no túmulo masculino, o desfile de monges cistercienses, no feminino, os pares de monjas bernardas. V. Giulia Rossi Vairo – Isabel de Aragão e a Ordem de Cister. *Congresso Internacional sobre Ordens e Congregações religiosas* (Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2-5 de Novembro de 2010). Actas (no prelo).

²¹¹ Giulia Rossi Vairo chama a atenção para a especial devoção de ambos os monarcas – Dinis e Isabel – para com as santas relíquias, que possuíam e que, no caso da rainha, chegou mesmo a resultar numa vontade de que as mesmas fossem conservadas no mosteiro de Odivelas, conforme deixou expresso no testamento de 1314: “*Item mando a esse mosteiro de odivellas as minhas reliquias*” (António Caetano de Sousa – *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa. Ob. Cit.*, Tomo I, Liv. II, p. 145). V. José Custódio Vieira da Silva, Joana Ramôa e Giulia Rossi Vairo – Escultura tumular medieval do Museu Arqueológico do Carmo (Lisboa): algumas reflexões e propostas de identificação. *Chiado: Ob. Cit.*, p. 192. Tendo em conta, para além do mais, a iconografia deste elemento, não nos parece, por todas as razões, de todo plausível a hipótese apontada por Carla Varela Fernandes de se tratar de um sacrário. V. Carla Varela Fernandes – O Bom Rei sabe Bem Morrer. Reflexões sobre o túmulo de D. Dinis. *Actas do Encontro sobre D. Dinis em Odivelas*. Edições Colibri / Câmara Municipal de Odivelas, 2011, p. 78.

²¹² Foi Francisco Teixeira o primeiro a observar a presença deste tipo de representações na arca do rei D. Dinis – aqui situando-se acima e no exterior das edículas. V. Francisco Teixeira – A imagem da monja cisterciense no túmulo de D. Dinis em Odivelas. *Cistercium: Revista cisterciense*, n. 217 (1999), pp. 1171-1172. Giulia Rossi Vairo complementou esta observação com a correcta identificação de figuras do mesmo tipo na arca que se guarda no Museu Arqueológico do Carmo – neste caso situadas na parte superior e no interior dos gabletes que enquadram as arcadas destinadas à figuração dos monges e das monjas. V. José Custódio Vieira da Silva, Joana Ramôa e Giulia Rossi Vairo – Escultura tumular medieval do Museu Arqueológico do Carmo (Lisboa): algumas reflexões e propostas de identificação. *Chiado: Ob. Cit.*, pp. 192-193. Nenhuma proposta de interpretação foi ainda avançada.

²¹³ Atente-se às orelhas características dos religiosos dionisinos que se repetem naqueles que aparecem num dos faciais menores da arca feminina, por exemplo.

num dos menores do túmulo do MAC (supõe-se, o dos pés também), com o pormenor de a variação entre as duas se verificar justamente na substituição do género da figura régia representada, parece-nos de indesmentível efeito revelador. Para lá de mais complexas interpretações, que não nos compete aqui aprofundar e estão longe de definitivamente fechadas, esta iconografia plasmada nos faciais menores das duas arcas, na qual observamos, sem discussão, os monarcas ajoelhados e em presença de clérigos oficiantes, transmitia seguramente aos observadores das arcas dos reis (colocadas ao centro da nave principal da igreja, entre o coro e a capela-mor, como devia ser intenção de ambos, fazendo daqueles os religiosos da comunidade) a imagem de um dos conceitos centrais da afirmação da monarquia nesta sociedade de que falamos: a imagem dos reis como *exempla* edificantes, intercessores privilegiados entre as súplicas dos Homens e a graça divina, invocada através da oração²¹⁴.

É evidente, por outro lado, a distância plástica que separa as duas composições tumulares, tal como *hoje* elas se apresentam. Esta constatação inegável não abala em nada, contudo, na nossa perspectiva, a leitura conjunta que vimos seguindo, na medida em que as significativas intervenções a que foi sujeita, em actos de “restauro”, a arca do rei (o jacente, por exemplo, é quase todo ele fruto de recomposições), por contraponto com a degradação profunda sofrida pela arca do MAC (e que nos remete para um período considerável de exposição aos elementos atmosféricos), tornam inconsequente, quanto a nós, qualquer leitura comparativa de âmbito formal/matérico. Por outro lado, não podemos deixar de considerar, face às vicissitudes que o projecto funerário conjunto dos reis (abandonado pouco depois de concebido) veio a conhecer, a fortíssima possibilidade de o túmulo da rainha nunca ter chegado a uma efectiva conclusão (nunca sequer recebendo tampa, por exemplo²¹⁵), para além de que a ideia de uma concepção

²¹⁴ V. José Custódio Vieira da Silva, Joana Ramôa e Giulia Rossi Vairo – Escultura tumular medieval do Museu Arqueológico do Carmo (Lisboa): algumas reflexões e propostas de identificação. *Chiado: Ob. Cit.*, p. 194.

²¹⁵ A este propósito, refira-se que não é de crer que a arca que continha os despojos mortais de uma infanta associada à Coroa portuguesa, como D. Constança Manuel, mãe de um monarca, fosse votado ao abandono que o elevado estado de degradação da peça sugere. Mais: como também já notou Giulia Rossi Vairo, face à especificidade do programa que esta arca apresentava, intimamente vinculado ao projecto de um casal régio específico e a um ambiente monástico particular, como vimos, não parece viável que a mesma fosse reaproveitada noutras condições e para outra personagem, completamente diversas das originais. V. José Custódio Vieira da Silva, Joana Ramôa e Giulia Rossi Vairo – Escultura tumular medieval do Museu Arqueológico do Carmo (Lisboa): algumas reflexões e propostas de identificação. *Chiado: Ob. Cit.*, p. 196. É de notar, de resto, que o obscurantismo em que se mantém a verdadeira origem desta peça (antes da chegada ao museu), aliada à informação documental de que D. Fernando teria sido responsável pela trasladação dos *ossos* da mãe, não de um *moimento*, levam-nos, pelo menos, a colocar muitas reticências à autenticidade da tradicional associação da arca n. Inv. Esc. 75 a D. Constança

única dos dois *moimentos* não implica necessariamente que ambos fossem materialmente elaborados pela mesma mão²¹⁶.

De qualquer modo, em termos de iconografia – que neste caso se oferece como o domínio mais seguro, dada a degradação dos aspectos formais – o programa das duas arcas parece adequar-se na perfeição ao conceito e ao ambiente que os reis elegem como suporte da sua ‘comemoração’, denotando a elaboração cuidada e intelectual do projecto e, portanto, a vocação celebrativa e inovadora que estaria na mente dos monarcas. Assim, não obstante os particularismos que cada arca, por si, poderia eventualmente assumir²¹⁷, o elemento dominante radica numa partilhada celebração da ordem cisterciense, nos seus dois ramos – masculino e feminino –, aquela que deveria responsabilizar-se pela guarda dos régios corpos e pela salvação das suas almas. Neste sentido, alargando o âmbito das *imagens* para lá do estrito âmbito feminino em que os *moimentos* se inseririam (Odivelas), podemos entender estas representações (inclusivas da imagem da Ordem no masculino) também como tradução visual de uma associação nunca descuidada desta casa monástica ao ramo masculino da Ordem e, particularmente, ao principal cenóbio de Cister presente no território português. Santa Maria de Alcobaça (que podemos ver simbolicamente representada nos monges) era, neste contexto, não apenas a casa-mãe que, segundo a célebre forma de estruturação da rede cisterciense, se impunha na tutela (material e espiritual) do cenóbio de Odivelas, como, já neste momento, em finais do século XIII, a guardiã da memória dos mais directos antecessores dos monarcas no trono, nomeadamente dos próprios progenitores do rei²¹⁸. Por esta razão também, D. Dinis não deixará de insistir nesta permanente

Manuel. V. Manuel da Esperança – *Historia Seraphica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*. Ob. Cit. Parte I. Cap. XIII, p. 468. De resto, o próprio programa do túmulo que ficaria consagrado a D. Fernando I, ostentador da heráldica dos Manuéis que ganha exclusividade nos faciais da arca, ainda mais reforça a ideia de que o projecto de ‘comemoração’ da memória da mãe, pensado pelo monarca, deveria incluir a elaboração de um digno *moimento* que as circunstâncias históricas acabariam por tornar seu (ou seu também?). Esta proposta, como anteriormente dissemos, foi avançada por José Custódio Vieira da Silva – Memória e Imagem. Ob. Cit., p. 48.

²¹⁶ José Custódio Vieira da Silva, Joana Ramôa e Giulia Rossi Vairo – Escultura tumular medieval do Museu Arqueológico do Carmo (Lisboa): algumas reflexões e propostas de identificação. *Chiado: Ob. Cit.*, p. 195.

²¹⁷ Pense-se nos conceitos que servem de base à definição dos suportes da arca do rei, directamente ligados à sua individualidade e exercício próprio da soberania, mas também numa certa *individualização* que os jacentes deveriam permitir.

²¹⁸ Concordamos com Giulia Rossi Vairo quando afirma que só depois da trasladação do corpo do pai (1289), da morte da mãe (1300) e da trasladação da irmã, Sancha (1285-1302?), D. Dinis terá entendido Alcobaça como lugar efectivo de preservação da sua memória familiar – o que pode ser associado aos

ligação, no que respeita a diversos aspectos do funcionamento do novo mosteiro feminino, dando com isto um claro sinal dessa ambivalência em que vive o seu projecto de ‘comemoração’ fúnebre “individual”: entre a inovação e a tradição, entre a afirmação pessoal e o respeito e a homenagem da memória dos “pais” (em sentido literal e alargado), mecanismo fundamental de “legitimação” de si próprio²¹⁹.

Ao apropriar-se de todo o espaço e de toda a vivência de uma inteira comunidade, que ele próprio fundara em 1295, como lugar custódio da sua memória e simbólico de celebração da monarquia – o que se desenha na mente do monarca no segundo semestre do ano de 1318²²⁰, num contexto de pacificação e reconciliação familiares –, D. Dinis torna-se protagonista de um original projecto de ‘comemoração’ fúnebre que tem na inovação um conceito de base fundamental. Com efeito, nesta tripla associação – fundação pessoal de raiz, vocação ‘comemorativa’ de uma inteira comunidade e exclusividade de entrada para membros da família real – trata-se de um caso que, não deixando de fixar raízes no exemplo alcobacense, é verdadeiramente único na História da primeira dinastia portuguesa e que, curiosamente, apenas D. Isabel, esposa do mesmo rei, teria ocasião, desejo ou poder para emular (embora através de um cenóbio por ela *re-fundado*, não criado de raiz).

É, portanto, fundamentalmente ainda naquele sentido de ‘partilha’ que nos interessa o projecto de Odivelas, enquanto elaboração verdadeiramente conjunta do

anos em que, finalmente, patrocina a construção do claustro alcobacense (1308-1311?), dando seguimento às disposições testamentárias do pai. V. Giulia Rossi Vairo – O mosteiro de S. Dinis, panteão régio (1318-1322). *Ob. Cit.*, pp. 3-4.

²¹⁹ Observamos, neste contexto, que mesmo quando ainda revela a intenção de ser sepultado em Alcobaça (1299), junto com a esposa, D. Dinis inova já no local específico escolhido, determinando a colocação do sepulcro dentro da igreja, na proximidade do altar-mor – o que, como bem analisa Giulia Rossi Vairo, teria causado uma desconfortável situação de confronto entre dois níveis de permissividade no mesmo contexto eclesial e para detentores de uma mesma coroa, sugerindo um prestígio para este casal régio, que suplantava ostensivamente o dos seus antecessores, para além de condicionar o desenvolvimento das sepulturas, necessariamente articuladas com um espaço preexistente. V. Giulia Rossi Vairo – O mosteiro de S. Dinis, panteão régio (1318-1322). *Ob. Cit.*, p. 5.

²²⁰ “...é num documento, datado de 1 de Outubro de 1318, que se depreende o intuito de fazer do mosteiro o novo panteão régio, quando, ao instituir uma capela, o soberano afirma que os capelães responsáveis teriam de celebrar quotidianamente uma missa e rezar pela salvação da sua alma, do pai e “pollas almas dos outros Reis e Rainhas e Infantes e Infantas que depois em esse mosteiro jouverem” – depreendendo-se daqui que, nesta data, o rei já deveria ter manifestado por escrito, através de um novo testamento ou codicilo, a sua vontade de ser sepultado em Odivelas, em lugar de Alcobaça. V. Giulia Rossi Vairo – Pro salute animae: a peregrinação de D. Dinis a Compostela. Antecedentes e consequências. *Incipit. Workshop de Estudos Medievais da Universidade do Porto 2009-10*. Coord. Flávio Miranda e Joana Sequeira. Porto: Faculdade de Letras do Porto, Biblioteca Digital, 2011, p. 14.

casal régio (não obstante a preponderância natural do rei), cuja componente feminina importará deslindar.

Uma primeira pista é-nos dada, uma vez mais, por Giulia Rossi Vairo, na sua análise dirigida aos sinais da orientação cisterciense da espiritualidade de D. Isabel de Aragão, activa durante grande parte da sua vida (e praticamente abafada pela ligação eterna que criará com as clarissas) e que se traduz, entre outros aspectos, no desejo demonstrado desde cedo pela soberana, de viver momentos de oração no seio da reservada comunidade de Alcobaça²²¹, um privilégio que os monarcas preservarão para si mesmos relativamente ao cenóbio de Odivelas²²². Esta inclinação isabelina poderia bem, a par das razões íntimas, pessoais, devocionais e de Estado com origem no próprio monarca²²³, ter contribuído para influenciar o rei quanto à decisão de fundar uma comunidade feminina dessa Ordem religiosa, sobretudo considerando a particular preocupação demonstrada pela soberana (mas também por D. Dinis, é certo), ao longo de toda a sua vida, com o destino, físico e espiritual, das mulheres e o especial cuidado com que apoia as instituições femininas (a par das assistenciais). De qualquer modo, não podemos deixar de reconhecer o quanto de dionisino comporta o projecto que acabaria por se desenhar, tal como reconstituído pela referida investigadora. Como dissemos, para além do potencial de instrumentalização que era oferecido pela escolha de uma comunidade feminina (sempre mais dependente e vulnerável e, portanto, “manipulável”), devemos também reconhecer a existência de uma componente de

²²¹ O conhecimento deste facto foi possibilitado pela descoberta, por Giulia Rossi Vairo, de um documento inédito, no Arquivo Secreto Vaticano, correspondente a uma carta do papa Nicolau IV, de 12 de Outubro de 1289, “*enviada em resposta a uma súplica da então jovem rainha de Portugal, que lhe concede a possibilidade de entrar na Abadia de Alcobaça três vezes por ano, acompanhada por algumas mulheres de confiança para juntar-se na reza à comunidade de monges, sob a condição de não ficar para dormir nem comer*” (Giulia Rossi Vairo – Isabel de Aragão e a Ordem de Cister. *Ob. Cit.* (no prelo), com transcrição do documento).

²²² Na carta de dotação da comunidade, datada de 27 de Fevereiro de 1295, faz-se, desde logo, alusão à possibilidade de a família real ter acesso ao interior do mosteiro (transcrita em: Francisco Teixeira – A arquitectura monástica e conventual feminina em Portugal, nos séculos XIII e XIV. Tese de Doutoramento apresentada à Universidade do Algarve. Policopiado. Faro: Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade do Algarve, 2007, pp. 349-352). No auto de 14 de Julho de 1306, especifica-se que: “*Licito Seia ao senhor Rey entrar dentro com quais e quando lhe aprouver E aa Rainha semelhavelmente*”. D. Dinis ordena também que as monjas apenas possam sair da clausura com autorização do rei e da rainha. V. Giulia Rossi Vairo – O mosteiro de S. Dinis, panteão régio (1318-1322). *Ob. Cit.*, nota 10, p. 2.

²²³ Frei Francisco Brandão aponta mesmo como motivação a necessidade de o rei dar acolhimento às suas filhas ilegítimas, bem como uma certa influência exercida pela irmã do rei, D. Branca, abadessa, como vimos, do grande cenóbio feminino cisterciense da Península que era Las Huelgas de Burgos. V. Francisco Brandão – *Monaquía Lusitana. Parte Quinta. Ob. Cit.*, f. 221v.

prestigiação e de espiritualização própria, ligada à escolha das mulheres, que não pode ser negligenciada e que se reporta a um papel para o qual, de um modo ou de outro, continuaram sempre a revelar-se especialmente vocacionadas: o da ‘comemoração’ dos mortos e da preservação da sua memória²²⁴.

De qualquer forma, a certeza de que naquele projecto está presente, participa e com ele é conivente a rainha consorte é-nos proporcionada, quer por circunstâncias históricas, quer por registos documentais, quer ainda por testemunhos iconográficos.

Entre as primeiras conta-se o facto de sabermos da comparência da rainha (bem como do infante herdeiro, D. Afonso) na cerimónia de lançamento da primeira pedra do mosteiro de S. Dinis e S. Bernardo, realizada a 27 de Fevereiro de 1295²²⁵.

Mais decisiva ainda do que este acontecimento é uma carta de João XXII, datada de 27 de Fevereiro de 1319, pela qual o Papa condescende com os pedidos de D. Dinis, afirmando que os soberanos haviam eleito a sua *sepultura ecclesiastica* na igreja do mosteiro de S. Dinis e S. Bernardo de Odivelas (portanto, no seu interior), comunidade pela qual ambos nutriam – refere o sumo pontífice – especial devoção²²⁶.

Finalmente, como testemunho gráfico do envolvimento directo da rainha, se não no acto de fundação, com certeza no projecto de longa duração para o mosteiro²²⁷, dispomos do selo de D. Urraca Pais de Molnes, abadessa do mosteiro de Odivelas, em funções de 1318 a 1340, no qual a figura da governadora da comunidade aparece

²²⁴ Testemunho disso mesmo, embora num tempo mais recuado, dá-nos, por exemplo, o pedido interessantíssimo feito por Abelardo a Heloísa, de que rezasse pela sua alma e pela remissão dos seus pecados (para o que lhe envia um saltério, por onde o fazer), enfatizando, com base numa série de exemplos bíblicos, a eficácia especial das orações das mulheres pelos seus maridos ou amados, sobretudo quando se trata da intercessão de uma inteira comunidade. No final, declarava a sua vontade de vir a ser sepultado no mosteiro onde Heloísa era abadessa, Paraclet (Nogent-sur-Seine), por considerar não existir lugar mais próprio para o enterramento cristão do que no seio de mulheres devotadas a Cristo – o que viria a acontecer em 1142.

²²⁵ Nesta cerimónia estão presentes, a par das personagens religiosas – D. João Martins de Soalhães (bispo de Lisboa), Pedro Remigio (em representação do cabido), frei Domingos Martins (abade de Alcobaça) e Elvira Fernandes (primeira abadessa de Odivelas) – os membros da família real, nas pessoas do rei, da rainha e dos infantes, Constança e Afonso e altos representantes da corte, “*segno non solo dell’ufficialità della cerimonia, ma anche del sostegno familiare accordato all’iniziativa del sovrano*”. V. Giulia Rossi Vairo – Isabella d’Aragona, Rainha Santa de Portugal, e il Monastero di S. Dinis di Odivelas. *Ob. Cit.*, p.847.

²²⁶ Para a transcrição da carta apostólica veja-se: Giulia Rossi Vairo – Isabella d’Aragona, *Rainha Santa de Portugal*, e il Monastero di S. Dinis di Odivelas. *Ob. Cit.*, Apêndice Documental – Doc. 4, pp. 864-865.

²²⁷ O que leva, naturalmente, a supor a existência de um testamento ou codicilo com isso concordante, que entretanto se perdeu.

acompanhada das armas de Portugal e do escudo de Aragão, que desaparecerá nos selos das abadessas posteriores, mantendo-se apenas a heráldica da Coroa portuguesa²²⁸.

Assim sendo, não podemos deixar de reconhecer a potencial origem estrangeira dos modelos que inspirariam o monarca para um projecto de tamanha inovação e, neste contexto, o papel desempenhado, directa e indirectamente, pela rainha na importação de uma cultura aragonesa que poderia talvez ajudar a consolidar o fenómeno (Santes Creus sendo também um mosteiro cisterciense feminino consagrado à tumulação régia – mesmo que segundo moldes um pouco diversos). Ainda para mais porque já vimos como, conforme notado noutros casos e situações de forte impacto, as transferências implícitas nas trocas matrimoniais entre reinados constituíram um veículo fulcral de divulgação e influência mútua das práticas régias cemiteriais²²⁹. Neste caso concreto de Odivelas, não podemos, contudo, deixar de ver a marca muito forte do projecto fúnebre concretizado em Las Huelgas de Burgos e das intervenções que ali promoveu o avô do monarca português, Alfonso X, figura determinante do panorama peninsular de uma época e certamente também inspirador na vida do rei português.

De resto, Odivelas constitui, pelo menos em potência, um dos primeiros conjuntos de ‘comemoração’ da família real por meio da reunião de um conjunto de efígies, no contexto da Península – o que é um particularismo relativamente àquele suposto modelo de inspiração. Para esta ideia remete a identificação do sepulcro com jacente que a par do do rei ali se conserva – o primeiro, verdadeiramente, a dar corpo a esse conceito de panteão familiar – com o infante D. Dinis, neto do monarca reinante e, por breves momentos, o esperado continuador da soberania da linhagem²³⁰. Nesse

²²⁸ Giulia Rossi Vairo – O mosteiro de S. Dinis, panteão régio (1318-1322). *Ob. Cit.*, p. 3.

²²⁹ Veja-se, entre outras situações, a importância atribuída por Elisabeth Hallam, como dissemos, ao exemplo de Las Huelgas de Burgos, onde casaram Edward I e Eleanor de Castela, na configuração da abadia de Westminster como segundo panteão plantageneta ou o peso que Kathleen Nolan atribuiu à ascendência castelhana de Blanche (esposa de Louis VIII) na orientação cisterciense do mecenato da Coroa francesa e na definição de programas funerários inovadores, nos quais reconhece o envolvimento directo da rainha, tais como Royaumont ou mesmo, quem sabe, Saint-Denis. V. Elisabeth Hallam – The Eleanor Crosses and Royal Burial Customs. *Ob. Cit.*; Kathleen Nolan – *Queens in Stone and Silver*. *Ob. Cit.*, pp. 122-123.

²³⁰ Esta proposta de identificação faz parte da leitura global de análise que Giulia Rossi Vairo se encontra a elaborar acerca do panteão régio de Odivelas e que temos vindo a acompanhar de perto neste texto. V. Giulia Rossi Vairo – Pro salute animae: a peregrinação de D. Dinis a Compostela. Antecedentes e consequências. *Ob. Cit.* Com esta conclusão, que a investigadora baseia numa soma de circunstâncias e dados Giulia Rossi Vairo refuta para esta arca, quer a atribuição tradicional (e absolutamente inverosímil) a uma filha bastarda de D. Dinis, D. Maria Afonso, religiosa de Odivelas, quer a hipótese avançada por Carla Varela Fernandes, que se baseou na *Crónica de D. Afonso IV*, onde se contém a informação (retomada na *Monarquia Lusitana*) de que D. Dinis teria sido sepultado em Alcobaça, aos pés do rei D.

aspecto, o programa arquitectado pelo casal régio, Dinis e Isabel, é de facto exemplar, traduzindo numa materialidade virtual (porque nunca inteiramente concretizada) um prestígio político e uma capacidade destacada para ter uma palavra própria no contexto da Península, resultado, entre outros factos, da razão de ser este o primeiro par de figuras fortes de casas reais legítimas e peninsularmente poderosas a ocupar o trono português. Talvez daí também o interesse acrescido de D. Dinis em dar forma, através do programa funerário de Odivelas, a esta união – que de resto vem encaixar na perfeição no horizonte peninsular, diríamos mesmo internacional, da acção política desenvolvida e do papel diplomático desempenhado pelo rei.

As arcas que deveriam representar, real e simbolicamente, essa presença e essa união conjugal dos reis terão, assim, que remontar aos anos em que esteve activa a concepção de Odivelas como panteão familiar, portanto, a um período com início no segundo semestre de 1318 e final seguro antes de 20 de Junho de 1322, data em que o rei manda redigir o segundo testamento que se lhe conhece e nele dispõe a sua sepultura em Odivelas, em termos individuais²³¹.

O desvanecimento do projecto odivelense de uma ‘comemoração’ régia de abrangência familiar (e foco na dupla conjugal) significa o primeiro passo no sentido da elaboração de um outro, este de exaltação do poder *reginal* no feminino (diríamos, de uma autêntica *queenship*) – aquele que D. Isabel irá elaborar em Santa Clara. É aquele, portanto, simultaneamente, um lamentável insucesso no que respeita à propagandística régia medieval portuguesa, na sua faceta governativa masculina, e o momento-chave para que D. Isabel ganhe espaço para a conceptualização de um programa ao qual

Afonso III, seu bisavô, para atribuir o túmulo presente em Odivelas ao referido infante D. João, filho de D. Afonso IV e de D. Beatriz, reforçando a teoria com uma interpretação interessante, mas quanto a nós amplamente discutível, da iconografia de um dos suportes. V. Carla Varela Fernandes – Proposta de identificação de um jacente medieval. O infante D. João. *Artis*. Nº 5 (2006). Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2006, pp.73-86. Uma vez que nos parece, de facto, por todos os motivos, mais lógica e historicamente coerente a proposta de identificação da arca com D. Dinis, é nossa convicção que a informação cronística poderia ter resultado de uma confusão entre os dois infantes, sendo efectivamente mais natural que D. João, falecido em 1327, depois de abortado o projecto dionisino de comemoração familiar em Odivelas e antes da consumação de um projecto funerário próprio da parte de seus pais, fosse levado para o mosteiro de Alcobaça que afinal se mantinha como “panteão” consagrado da família real portuguesa, por ser aquele que maior número de corpos reunia.

²³¹ ANTT – Gavetas, Gav. 16, m. 1, nº 22, publicado em António Caetano de Sousa – *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ob. Cit., Tomo I, Vol. 3, pp. 125-132. D. Dinis poderá ter sido mesmo o primeiro monarca a ocupar-se da execução de um sepulcro para si próprio ainda em vida (até pelas razões que noutro momento já abordámos) e isso o regista Rui de Pina, na primeira referência do género que se detecta na cronística, afirmando que “*ele jaa tinha feyto sua sepultura*” (o que, faz, de resto, sentido, tendo em conta as circunstâncias em que faleceram os seus imediatos antecessores).

seguramente se ligará também a sua própria fortuna no Olimpo espiritual cristão – uma das tais “brechas” que se abrem no sistema constrangedor de género durante a medievalidade e que algumas mulheres reconhecem e sabem aproveitar. Efectivamente, se a apresentação da rainha num programa ‘comemorativo’ do casal régio, como o que se projectava para Odivelas, podia enaltecer o seu lugar enquanto elemento integrante da *performance* do Estado, não é menos verdade que o mesmo projecto lhe retirava independência, subordinando a sua memória à do rei e à da monarquia, no sentido mais político do termo. O oposto oferecer-se-lhe-ia em Santa Clara de Coimbra²³².

Já em 1307 D. Isabel havia demonstrado interesse por esta comunidade de religiosas, ao aceitar das mãos do bispo de Lisboa, D. João Martins de Soalhães (eleito a 23 de Janeiro de 1294), os poderes de que D. Mor Dias o tinha investido para procurar um acordo com os crúzios de Coimbra relativo à existência dessa comunidade, de modo a fazer cumprir o testamento da fundadora da mesma e a dar paz ao mosteiro. Explicitemos. De facto, D. Mor Dias, dama de alta linhagem²³³, recolhida ao mosteiro das Donas de Santa Cruz de Coimbra desde 1250, fora a mentora primordial da criação em Coimbra de uma nova comunidade de mulheres devotadas a Cristo, para a vivência das quais dispunha a nobre senhora de um terreno situado na margem esquerda do rio Mondego, onde existiam já dois mosteiros, o de Santa Ana e o de S. Francisco – factor que estaria na origem de uma implantação geográfica de forte impacto (e altamente problematizante) na vida da comunidade.

Assim, a 13 de Abril de 1283 recebera a primeira licença para a criação de um mosteiro dedicado *ad honorem Salvatoris nostri Jehsu Christi et Beate Virginis matris sue et Beate Helisabeth specialiter et Beate Virginis Clare*, que reunia, portanto, na sua denominação, invocações tradicionais (Jesus e a Virgem) a par de outras (Santa Clara e

²³² Sobre a história e o processo arquitectónico deste mosteiro, veja-se: Francisco Pato de Macedo – *Santa Clara-a-Velha de Coimbra. Singular Mosteiro Mendicante*. Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Policopiado. Coimbra: 2006. Ver também: Francisco Teixeira – *A arquitectura monástica e conventual feminina em Portugal, nos séculos XIII e XIV*. Ob. Cit.; Maria Filomena Andrade – *In oboedientia, sine próprio, et in castitate, sub clausura. A Ordem de Santa Clara em Portugal (sécs. XIII-XIV)*. Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa: 2011, pp. 369-386.

²³³ Filha do alcaide de Coimbra e sobrejuíz do rei, D. Vicente Dias, D. Mor era bisneta do prestigioso chanceler Julião Pais, e estava ligada por parentesco próximo a destacados elementos do clero conimbricense, como a sua irmã D. Teresa Dias que foi priora do Mosteiro de Santa Ana. Foi ainda cunhada de Fernando Fernandes Cogominho, um *dilectus et fidelis vassalus* do rei D. Afonso III.

Santa Isabel) reveladoras de processos de canonização recentes e que seriam, sobretudo no segundo caso, certamente determinantes para a fortuna que o cenóbio iria conhecer.

As obras ter-se-ão iniciado imediatamente depois da cerimónia de lançamento da primeira pedra, realizada a 28 de Abril de 1286. Apenas a 2 de Janeiro de 1287, contudo, D. Mor Dias concedia oficialmente, por instrumento público, a igreja e o local a ela anexo à Ordem das clarissas, porventura dando esta data conta de um processo complexo e de várias etapas também ao nível da institucionalização da comunidade e de uma efectiva observância da regra de Santa Clara²³⁴. Mais complexo ainda seria o conflito gerado pelos cônegos de Santa Cruz, os quais, pela presença de D. Mor entre as “recolhidas” da comunidade feminina que tinham à sua guarda e protecção, se consideravam os legítimos gestores dos seus bens, para além de recearem a implantação de uma nova comunidade que vinha ocupar na cidade um espaço que pertencia, em grande medida, às religiosas da sua Ordem. Em última instância, era uma luta entre cruzios e franciscanos que estava latente no processo e daí também que ele tenha durado para lá da morte de D. Mor Dias, ocorrida em 1302.

É nesta sequência de episódios e dificuldades que iremos deparar com a presença de D. Isabel de Aragão. Na verdade, nove anos depois do passamento de D. Mor Dias, a 2 de Dezembro de 1311, D. João Martins de Soalhães, bispo de Lisboa (como dissemos) e testamenteiro da referida dama, conseguira chegar a acordo com os cruzios litigantes, pelo qual fora extinta a referida comunidade, regressando as

²³⁴ A dúvida quanto à existência de uma efectiva comunidade de clarissas anteriormente à tomada em mãos, por D. Isabel de Aragão, da vida deste mosteiro é levantada por Giulia Rossi Vairo, que sublinha: a ausência de referências, nas fontes, de menções à figura da abadessa nessa comunidade inicial (a primeira tendo sido recentemente eleita quando a comunidade é extinta, em 1311); a inexistência de uma comprovação de qualquer autorização recebida por D. Mor Dias para inscrever a comunidade na Ordem (o que é diferente de receber autorização para fundar um mosteiro dedicado a Santa Clara); o facto de D. Isabel, no primeiro testamento, se referir a “*aquel lugar que está em Coimbra que se chama de Santa Isabel*” e de, na súplica enviada ao Papa para pedir autorização para fundar o mosteiro a rainha não mencionar a fábrica precedente de D. Mor. No momento em que D. Isabel recebe autorização pontifícia para iniciar os trabalhos no mosteiro de Santa Clara, é-lhe concedida a observância da Regra da Ordem, tal como confirmado e sublinhado nos documentos. V. Giulia Rossi Vairo – Isabella d’Aragona, Rainha Santa de Portugal, e il monastero di Santa Clara e Santa Isabel de Coimbra (1286-1336). *Collectanea Franciscana*. 71/1-2 (2001). Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 2001, p. 151. A regra adoptada pela primeira comunidade efectiva foi a de Urbano IV. Para garantir a sua observância, chegaram a Coimbra algumas clarissas vindas de Zamora, a pedido da própria rainha e por disposição do ministro geral da Província de Santiago da qual dependiam. Não sabemos a data exacta desta vinda, mas seguramente em 1317 já ali se encontravam, nas estruturas construídas, onde, conjuntamente com as professoras portuguesas, formaram a primeira “*vera e propria comunità, organizzata secondo la prevista e necessaria gerarchia interna*” (*Ibidem*, p. 151).

religiosas aos mosteiros que os seus prelados lhes indicaram²³⁵. O mosteiro de Santa Cruz recebera a quase totalidade dos bens pertencentes a D. Mor Dias. As estruturas do convento, a igreja e um campo próximo, deveriam ficar ao dispor dos franciscanos do convento vizinho, concessão conveniente, visto que a sua própria casa estava em risco, devido à invasão contínua das águas do Mondego.

A ultrapassagem desta situação de abandono, permitindo uma verdadeira refundação do mosteiro com a consequente construção, de raiz, de novas dependências monásticas, seria proporcionada pela intervenção no processo da consorte do rei D. Dinis, que desde 10 de Abril de 1314 contava com uma autorização do Papa Clemente V para reparar, reconstruir e dotar o mosteiro de Santa Clara e Santa Isabel, na cidade de Coimbra. Talvez atraída pela própria invocação (original) do cenóbio²³⁶, no qual se incorporava, como vimos, a lembrança da tia-avó da rainha, canonizada em 1235 – portanto, elemento maior de enobrecimento da linhagem a que pertencia –, e, ao contrário do que tende a passar na tradição, contando com o aval (e apoio, até) do monarca seu esposo²³⁷, D. Isabel de Aragão encontrou na tomada em mãos do processo de Santa Clara de Coimbra uma oportunidade para pôr em exercício, para além de uma das tarefas devidas aos leigos para a promoção da sua salvação e de uma das práticas mais comumente usadas entre as mulheres nobres para engrandecerem o seu prestígio social e espiritual – o apoio e protecção a casas monásticas –, uma das facetas mais interessantes da sua conduta individual, a qual teve na dimensão assistencial, por um

²³⁵ Os confrontos terminaram efectivamente apenas em 1319, com um novo acordo, que fazia dos cónegos de Santa Cruz os únicos beneficiários da herança de D. Mor Dias mas os privava de qualquer novo atentado ao complexo monástico original.

²³⁶ A invocação de Santa Clara e de Santa Isabel da Hungria é interpretada por Giulia Rossi Vairo como possível reflexo de uma intenção de D. Mor Dias de homenagear a então recentemente chegada ao reino, D. Isabel de Aragão, “*non tanto per l’omonimia quanto per il fatto che Isabella d’Ungheria era parente diretta di Isabella d’Aragona, essendo cognata di Jaime I, el Conquistador, nonno di Isabella, e dunque sua prozia*” (Giulia Rossi Vairo – Isabella d’Aragona, Rainha Santa de Portugal, e il monastero di Santa Clara e Santa Isabel de Coimbra (1286-1336). *Ob. Cit.*, nota 8, p. 143). Percebe-se, assim, que, embora mantenha uma ligação indelével e já devidamente explorada com o modelo representado por Santa Isabel da Hungria, em homenagem a quem se diz (na *Vita*) que foi baptizada, não foi D. Isabel de Aragão a responsável pela introdução do culto a sua tia-avó em território português.

²³⁷ D. Dinis, cuja protecção para o cenóbio D. Mor Dias demandara já no testamento que mandou redigir poucos dias antes de morrer, a 29 de Janeiro de 1302, tinha já intervindo, sozinho e conjuntamente com D. Isabel, no processo primeiro de fundação da comunidade, nomeadamente no âmbito de uma tentativa de trazer algum equilíbrio à contenda que com ela mantiveram os agostinhos de Santa Cruz. Depois da direcção assumida por D. Isabel, o monarca não deixou de apoiar a esposa nesta empresa, colocando o mosteiro sob sua protecção em Abril de 1318, concedendo-lhe o padroado da igreja de S. Pedro de Gouveia, em 1320 e defendendo-o, no contexto de alguns conflitos decorridos nos anos de 1322 e 1323, a pedido da própria rainha.

lado, e no apoio a redes de solidariedade feminina, por outro, dois dos seus mais destacados e activos vectores. Pense-se nas fundações e instituições que são tradicionalmente associadas ao mecenato e ao empenhamento cristão de D. Isabel e perceber-se-á justamente isso, quer nos lembremos do mosteiro cisterciense de Santa Maria de Almoester – fundado por D. Berengária Aires, a pedido da mãe, D. Sancha Peres de Vides, na última década do século XIII, e tomado sob sua protecção, por D. Isabel de Aragão, a 7 de Junho de 1304²³⁸ –, quer do Hospital dos Inocentes de Santarém – fundado pelo bispo da Guarda, D. Martinho, que o encomendou à rainha por sua morte e o qual a mesma tomou a seu cargo, aumentando-lhe as possessões e destinando-o à educação de crianças pobres, que ali eram alimentada e vestidas (o que Isabel fazia pessoalmente, em algumas ocasiões) –, quer da albergaria para acolher viajantes que teria mandado construir em Odivelas, quer da mercearia que em Leiria teria criado para acolher mulheres envergonhadas (por terem decaído no estado social e que nela recebiam de comer e de vestir), quer das casas que teria feito construir, em Coimbra e Torres Novas, para acolhimento de prostitutas arrependidas, quer da albergaria de Alenquer que teria tomado sob sua protecção, mandando ali construir a igreja do Espírito Santo, quer, finalmente, do conjunto exemplar de mosteiro-paço-hospital de que foi seguramente responsável em Santa Clara de Coimbra. Não nos importa de momento indagar a veracidade de todas estas intervenções, mas sobretudo avaliar o ideal de mecenato e de intervenção social que se desenha para as mulheres da nobreza portuguesa, em plena Idade Média, que a rainha D. Isabel de Aragão tão bem representa e o relato hagiográfico que é fonte primordial da sua biografia (a *Vita*, redigida em parte ainda na centúria de Trezentos) tão claramente transmite. Beatificada a 15 de Abril de 1516 – no contexto de uma política de reforço propagandístico da Casa

²³⁸ Perto do final da vida, D. Isabel continuaria a beneficiar o mosteiro, destinando-lhe um elevado legado e encomendando-o ao filho, D. Afonso IV, e aos seus sucessores, para que o amparassem e protegessem. Neste caso, D. Isabel seguia uma atitude anteriormente tomada pelo próprio rei, que já anteriormente apoiara esta fundação, quer concedendo-lhe carta de couto (1 de Maio de 1298), quer dando-lhe licença para herdar e receber bens das professoras e de quem quisesse deixar ou testar bens por alma àquela comunidade (Julho de 1300). Como é sabido, o relato hagiográfico de D. Isabel (*Vita*) e, na sua sequência, Frei Francisco Brandão (*Monarquia Lusitana*), atribuem à rainha ainda a responsabilidade (não documentada, contudo) pela continuidade das obras, que não estariam terminadas à data da morte da fundadora, D. Berengária Aires, assim como a iniciativa da construção, no cenóbio, do claustro, de uma enfermaria (a tal dimensão assistencial sempre presente) e de outras casas. Como anteriormente dissemos, Francisco Teixeira refuta a intervenção régia na estrutura claustral por considerar com ela incompatível o facto de a mesma não ostentar em momento algum as armas da rainha ou da Casa real portuguesa. V. Francisco Teixeira – *A arquitectura monástica e conventual feminina em Portugal, nos séculos XIII e XIV. Ob. Cit.* A propósito da fundação de Almoester veja-se: Luís Miguel Rêpas – *A fundação do Mosteiro de Almoester: novos documentos para uma velha questão. Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Duas. Vol. 2. Porto: 2006, p. 110.*

real portuguesa, empreendida pelo rei D. Manuel I – e canonizada no dia 15 de Maio de 1625 – durante a governação filipina, interessada em “legitimar” os laços de uma união peninsular –, a dimensão hagiográfica constitui, como sabemos, parte fundamental, e por vezes altamente condicionante, da historiografia que sobre D. Isabel de Aragão tem vindo a ser construída. A nós, no presente estudo, as informações veiculadas pelo “*Livro que Fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal, Dona Isabel, & de seus bons feitos & milagres en sa vida & depois da morte*”, particularmente nos seus primeiros onze capítulos, em que se traça a biografia da santa (o que é uma componente fundamental da hagiografia na Baixa Idade Média), interessam-nos sobretudo pelo retrato de feminilidade virtuosa que nos transmite, dando-nos a noção exacta dos valores que a norteiam, quando considerada no seu expoente máximo de exemplaridade, na sociedade que neste estudo analisamos. A santidade de D. Isabel advém-lhe, antes de mais, da sua nobre ascendência – num sentido até um pouco arcaizante que reconhece ao sangue nobre uma certa predisposição para a virtude. Não obstante, é, no final, o modo exemplar como desempenha todos os comportamentos esperados, e vive todas as experiências próprias, da condição feminina laica, assim como se dedica a práticas religiosas e devocionais, que a torna merecedora de uma veneração incontestável²³⁹. Isabel não se santifica pela virgindade, pela recusa do matrimónio, nem pela morte em defesa da fé, mas é antes através de um conjunto de práticas religiosas – que com mérito e obstinação persegue e executa diariamente –, nomeadamente práticas de caridade e penitência, a par da contemplação e da experiência mística, que a rainha alcança a graça de ser santa, vivendo a vida no próprio contexto que lhe é dado – político, social, antropológico – e não retirando-se dele (pois nunca verdadeiramente o faz)²⁴⁰.

²³⁹ Esta é justamente a linha de investigação de Ángela Muñoz Fernández que, no estudo que dedica a Santa Isabel de Portugal, procura fazer uma análise por esta via, abordando o exemplo consagrado na *Vita* também na perspectiva da condição e da vivência femininas que a mesma reflecte. V. Ángela Muñoz Fernández – *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1988.

²⁴⁰ Neste sentido, o exemplo da rainha Santa é igualmente demonstrativo do aparecimento de novas formas de santidade – aquelas decorrentes de uma maior participação dos leigos na vida da Igreja – na Península Ibérica, embora não devamos esquecer que o processo de canonização da rainha apenas no século XVII conheceu efectividade, ainda que a devoção por ela seja, na verdade, bem anterior. Entre as “virtudes laicas” de que Isabel se revela detentora e que ela complementa com um exemplar comportamento religioso, contam-se, não só a referida ascendência régia e o cumprimento das prerrogativas de todas as etapas da sua vida social (enquanto infanta, casada e viúva), como também a inteligência, a sensatez e a diplomacia, que põe em exercício em situações determinadas, actuando como pacificadora num contexto de guerra civil, levando a bom porto e governando o mosteiro de Santa Clara. A exaltação destas virtudes, no discurso hagiográfico trecentista, mostra a função pedagógica, moralizante, que temos que reconhecer também a este texto onde se narra a ‘vida’ desta santa de Portugal.

Ora, entre as principais práticas cristãs registadas na exaltação do modelo de perfeição concretizado em D. Isabel de Aragão conta-se, como dizíamos, a caridade, no sentido mais alargado e profundo que o termo pode assumir, uma das virtudes mais celebradas na definição de um modelo comportamental para as mulheres na Idade Média e na narração do percurso desta rainha. Diz-se que o fazia com regularidade, em circunstâncias diversas, empenhando nela até, quer pessoalmente, quer por intermédio dos seus servidores, parte considerável das suas rendas pessoais. Para tornar ainda mais meritória esta acção da soberana, quis-se mesmo ver em D. Dinis um severo controlador desta sua prática, numa imagem consagrada pela narração dos milagres atribuídos à santa, mas que integramos com alguma facilidade no modelo de religiosidade construída na época para as mulheres. Com efeito, podemos relacionar a suposta oposição do rei à expansiva generosidade de Isabel com um tópico recorrente no discurso eclesiástico sobre o papel das mulheres na promoção da espiritualidade na família e no lar. Trata-se de um tema que podemos talvez sintetizar sob a expressão de “esposas persuasivas”, aquelas que em vida dos cônjuges se deviam ocupar de incitá-los a fundar e dotar comunidades religiosas e que, depois da morte daqueles, deviam multiplicar os dons em prole da salvação dos maridos – contribuindo, desde modo, para o reforço de um sistema que faz das mulheres suportes fundamentais do mundo monástico. O esforço da rainha neste sentido, dobrado por uma suposta resistência do monarca (falsa, na verdade, como vimos), só aumenta, nas palavras de quem sobre ela escreve e na mente de quem as lê, o valor espiritual da sua prática. E que ela o faça inclusivamente às escondidas do seu marido – conforme sugerido por alguns episódios narrados – é, no discurso dos religiosos deste tempo, perfeitamente aceitável, uma vez que se trata de um bem destinado à expiação dos pecados próprios e dos do próprio marido. Analisando os sinais concretos da supervisão de D. Dinis sobre as acções da consorte, teremos alguma dificuldade em corroborar, contudo, esta visão tradicional e “martirizante”. Pelo contrário, como nota Nuno Pizarro Dias, o rei parece mostrar-se, na maior parte do tempo, condescendente para com a conduta de D. Isabel²⁴¹, a quem deixava liberdade para exercer a devida autoridade no governo da sua casa e se entregar, a seu bel-prazer, às acções de caridade e piedade de que tanto gostava e que tão bem se

²⁴¹ Nuno Pizarro Dias – Dinis e Isabel, uma difícil relação conjugal. *Revista Portuguesa de História*. Tomo XXXI. Vol. II. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra / Instituto de História Económica e Social, 1996, p. 160.

adequavam à sua nobre condição e ao papel esperado de uma esposa, na garantia e no incremento das vias de salvação de ambas as almas dos cônjuges.

Por outro lado, a exaltação da espiritualidade da rainha, a par da valorização privilegiada (logo a partir dos cronistas) da acção governativa (primeiro) e da participação no plano da cultura laica (depois), no *retrato* do rei, têm mantido na sombra a religiosidade do próprio D. Dinis que, como bem observa Giulia Rossi Vairo num artigo em que assume como ponto de partida a (frequentemente negligenciada) faceta de peregrino do monarca, foi também o “*“filho obediente da Santa Igreja de Deos”, como ele próprio se proclama, muito oportunamente [é certo], no testamento de 1322, mas também como ele é definido pelo papa João XXII em diversas cartas dirigidas a ele e aos seus familiares, antes e depois do seu falecimento*”²⁴².

Entre os beneficiários daquela prodigalidade régia feminina com origem em D. Isabel, encontramos tanto homens quanto mulheres, tanto indivíduos (e indivíduos situados em diferentes escalões sociais) quanto instituições, embora se profile com nitidez a insistência no subgrupo feminino: às donzelas filhas de nobres cavaleiros, a rainha alimentava-as, educava-as e, em certas ocasiões, dotava-as convenientemente para o matrimónio; algumas vezes a rainha concedia telas para confeccionar vestidos para mulheres necessitadas que encontrava no decurso das suas viagens, para que não incorressem no pecado por uma aparência desonesta; essas mulheres necessitadas podiam igualmente encontrar refúgio num dos hospitais que com essa finalidade a rainha também fundara e as virgens com vocação nalgum dos mosteiros por ela apoiados. No contexto desse universo feminino há, como na I Parte dissemos, uma especial dedicação de D. Isabel à preservação do “corpo” da mulher, a preveni-lo ou a livrá-lo do pecado, o que a leva a centrar atenções nas donzelas e nas prostitutas. Entronca esta atitude da rainha – que se vê reforçada pelas referências feitas ao seu envolvimento directo em cuidados corporais: o vestir e alimentar dos meninos de Santarém, o prestar de cuidados a doentes, como fazia no “seu” hospital de Coimbra²⁴³ – numa área de intervenção frequentemente identificada com as mulheres. Este e outros

²⁴² Giulia Rossi Vairo – Pro salute animae: a peregrinação de D. Dinis a Compostela. Antecedentes e consequências. *Ob. Cit.*, p. 10.

²⁴³ Sebastião Antunes Rodrigues reconhece nalguns episódios narrados sobre a rainha (como aquele em que cura a ferida da cabeça de um gafo com uma clara de ovo, reconhecido acelerador da coagulação sanguínea) a demonstração de uma presença, entre os saberes da soberana, também de conhecimentos de medicina e enfermagem. V. Sebastião Antunes Rodrigues – *A Cultura da Rainha Santa*. Coimbra: Museu Nacional de Machado de Castro, 1982, pp. 36-38.

exemplos e situações podem bem fazer-nos pensar – não obstante a ausência de comprovação do mesmo nos tratados de medicina – que as mulheres participaram de facto com frequência neste tipo de prática, quer oficial quer oficiosamente, sobretudo tendo em conta o reduzido grau de acesso e disponibilidade de recursos sanitários na sociedade medieva. Parece-nos, assim, interessante ponderar sobre as diferentes faces que este papel de *cuidadora* poderia assumir no universo feminino, nomeadamente entre as mulheres de elevado estatuto, a quem certamente teremos de reconhecer uma participação fundamentalmente indirecta neste tipo de tarefas – não obstante D. Isabel, na sua exemplaridade absoluta, o faça das duas formas. Neste mesmo âmbito podemos também integrar a assistência que os hagiógrafos e cronistas dizem ter D. Isabel prestado ao rei D. Dinis na sua doença, a única rainha, segundo Armindo de Sousa, a fazê-lo²⁴⁴. É esta vocação assistencial da soberana, verdadeira matriz da sua espiritualidade, que a conduz, num caminho progressivo de amadurecimento interior, à aproximação ao franciscanismo e, mais concretamente, às clarissas de Coimbra, ligação que não deixa de reflectir o momento de expansão que a Ordem conhece nesse período em Portugal, mas também a tradição familiar em que D. Isabel entronca²⁴⁵.

A relação de D. Isabel de Aragão com Santa Clara de Coimbra tenderá a intensificar-se, sobretudo no decurso da sua viuvez, iniciada a 7 de Janeiro de 1325, quando decide fixar-se em Coimbra, e, particularmente, a partir do momento em que opta por se fazer sepultar naquela casa monástica, como refere já no segundo testamento que dela se preserva, datado de 22 de Dezembro de 1327²⁴⁶ – momento a partir do qual, segundo rezam as crónicas, teria passado a empenhar-se pessoalmente no debuxo das

²⁴⁴ Antes dela, na verdade, apenas D. Beatriz Afonso poderia tê-lo feito e nada nos impede de que considerar que estivesse presente na morte do rei. Ou talvez essa presença fosse mesmo considerada “inoportuna” (como o parece ser a do rei D. João I na morte de D. Filipa, tal como narrado na *Crónica da Tomada de Ceuta*), registando-se, no caso de Isabel, como elemento integrante do *retrato* espiritual e exaltante que dela foi construído.

²⁴⁵ Uma vez que, nesta altura, a Coroa de Aragão se revela uma fervorosa apoiante dos frades menores, tanto no seu ramo masculino, como no feminino, quer através do patrocínio da sua difusão e da construção de mosteiros, quer da inclusão de membros da Ordem em lugares importantes do governo. Esta ideia de uma *progressiva* aproximação à espiritualidade franciscana é apresentada por: Giulia Rossi Vairo – Isabella d'Aragona, *Rainha Santa de Portugal*, e la diffusione del culto di Sant'Elisabetta d'Ungheria in Portogallo. *El Franciscanismo en la Península Ibérica. El viaje de San Francisco por la Península Ibérica y su legado (1214-2014)*. Actas do III Congresso Internacional. Vol. 1. Córdoba: Ediciones el Almendro / Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2011, pp. 480-483.

²⁴⁶ António Caetano de Sousa – *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa. Ob. Cit.*, Tomo I, Liv. II, pp. 148-153.

novas dependências e no acompanhamento das obras do mosteiro (sinal de uma outra competência excepcional atribuída à rainha).

Essa definitiva transferência para o seio da comunidade clarissa coimbrã, depois da morte de D. Dinis, merece, e tem merecido já, algumas matizações relativamente a certas ideias românticas veiculadas pelo discurso tradicional, que tendem a cobrir de uma *patine* demasiadamente espiritual a opção de vida que essa decisão implicou e sobretudo os propósitos que moveram a rainha na tomada da mesma. Para já, convém notarmos que este está longe de constituir um caso inédito, ou sequer raro (tão-pouco no contexto nacional), antes configurando uma opção comum entre as mulheres viúvas da nobreza, no Ocidente europeu medieval. Em segundo lugar, há que sublinhar que essa aproximação e mesmo integração na vida da comunidade não significava a integral assimilação da pessoa laica de D. Isabel a um modo de vida puramente religioso, na medida em que a soberana jamais professou votos ou se comprometeu com o uso permanente do hábito. A sua opção situou-se antes num nível de existência intermédio que, tornando-a frequentadora assídua do cenóbio e associando-a à imagem, recorrentemente assumida, da negra veste de clarissa, não lhe retirava os privilégios e muito menos as prerrogativas próprias da condição laica superior que sempre conhecera, nem a impedia de continuar a gerir os seus interesses, tanto religiosos quanto materiais. De resto, esta escolha de D. Isabel no sentido de associar os últimos anos da sua vida à espiritualidade, ao recolhimento e ao prestígio de uma comunidade monástica, constitui, como dizíamos, não só uma opção consagrada e difundida, entre rainhas e damas do seu tempo, que lhes permitia dedicar-se a Deus, mantendo as “liberdades” da existência laica em sociedade²⁴⁷, como, na verdade, uma forma verdadeiramente primitiva de ascetismo feminino, já presente entre as aristocratas de estirpe hispanorromana de finais do século IV e começos do século V. São estes, a par de outros, os sinais concretos e mais visíveis de uma “permeabilidade” constante dos muros do claustro – e de uma interpenetração entre os dois universos em que se move a mulher, o laico e o religioso – que é uma marca da sociedade medievais mas que tenderá, progressivamente, a perder-se no caminhar para a modernidade.

²⁴⁷ Condição que lhes criava a possibilidade de se ocuparem, como faziam com frequência, com viagens de peregrinação e múltiplas obras de caridade, proporcionadas pelos ricos patrimónios que muitas viam cair em suas mãos.

Essa aparente ambivalência em que decorre o modo de vida adoptado por D. Isabel em Santa Clara encontraria mesmo tradução material – infelizmente hoje perdida – na associação interessante (mas, mais uma vez, não exclusiva desta rainha) que o seu mecenato ali promoveu entre estruturas com diferentes (mas complementares) finalidades que seriam, afinal, caso se tivessem preservado, o mais fiel testemunho visual da personalidade e do percurso desta rainha de Portugal. Assim, a par dos espaços próprios de um conjunto monástico e em simultâneo com eles, D. Isabel mandou ali, a sudeste do complexo, construir um paço (não obstante a existência já de uma residência régia, na parte alta da cidade), a fim de poder, num primeiro momento e desde logo, acompanhar de perto o andamento das obras do mosteiro²⁴⁸. Reza a tradição que o fazia de forma interventiva, realizando os seus próprios desenhos e chamando ao estaleiro – e disso não temos dúvidas – mestres da sua confiança, activos em obras a decorrer ou nas quais a soberana participara já na qualidade de mecenas. Para fechar essa tríade arquitectónica representativa da identidade social e religiosa de D. Isabel de Aragão, falta somente voltar a referir o hospital²⁴⁹, que a rainha mandou também construir no mesmo contexto urbanístico²⁵⁰, destinando-o ao acolhimento de pessoas pobres, 15 homens e 15 mulheres, que ali receberiam cuidados médicos, é certo, mas sobretudo uma cama para dormir, comida para se alimentar e roupa para vestir. A organização do hospital decorria entre duas casas principais (dividindo-se os utentes por sexo), separadas por um cemitério e uma capela, à qual todos deveriam dirigir-se diariamente, para ouvir as horas canónicas, rezadas por um capelão instituído pela rainha²⁵¹.

Assim se consagrava arquitectonicamente a imagem do poderio – e da prodigalidade – de D. Isabel, a referida “sede” material e espiritual da sua soberania,

²⁴⁸ Em 1559, na sequência de um violento temporal, cai definitivamente em ruína o paço que tantos problemas levantara desde a morte da rainha e que fora até palco de um dos mais trágicos episódios da História da casa real portuguesa, o assassinato de D. Inês de Castro.

²⁴⁹ Sobre o Hospital de Santa Isabel de Coimbra, veja-se: Francisco Pato de Macedo – O Hospital de Santa Isabel junto ao Mosteiro de Santa-Clara-a-Velha de Coimbra. *João Afonso de Santarém*. Santarém: Câmara Municipal de Santarém, 2000, pp. 146-159.

²⁵⁰ A bula papal com resposta positiva ao pedido de autorização feita por D. Isabel a João XXII para a criação de um hospital dedicado a Santa Isabel da Hungria data de Avinhão, de 27 de Outubro de 1327. V. *Bullarium Franciscanum*, t. V, n. 683, 332, citado por Giulia Rossi Vairo – Isabella d’Aragona, Rainha Santa de Portugal, e il monastero di Santa Clara e Santa Isabel de Coimbra (1286-1336). *Ob. Cit.*, p. 147.

²⁵¹ Ana Maria S. A. Rodrigues – For the Honor of Her Lineage and Body: The Dowers and Dowries of Some Late Medieval Queens of Portugal. *Ob. Cit.*

uma autêntica declaração de riqueza, simultaneamente matérica e espiritual, apenas na aparência incompatível com a vontade de despojamento anunciada, em outros actos, pela rainha²⁵².

Verdadeira cabeça simbólica e efectiva deste amplo projecto de intervenção social, de propiciação salvífica e de construção memorialística, D. Isabel de Aragão não deixaria de exercer uma ampla preponderância sobre a própria vivência da comunidade religiosa que o integrava, tanto em vida²⁵³, como depois de morta, quando continuou a habitar, através do corpo e do túmulo que o guardava, no seu seio, centralizando as orações intercessoras das monjas. De resto, a boa fama que a casa monástica construiria, com base no reconhecimento de uma estrita observância da regra, convertê-la-ia, como afirma o cronista seiscentista dos frades menores, Frei Manuel da Esperança, em foco de atracção de noviças provindas de famílias régias e nobres portuguesas, castelhanas e

²⁵² Temos de ter em mente que o ideal de pobreza que domina nestes séculos XIV e XV não corresponde já tanto a um literal despojamento dos bens materiais, quanto, sobretudo, a um estado de espírito que disponibiliza o homem para uma aproximação aos pobres, que D. Isabel tão bem representa. V. André Vauchez – *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental – Séc. VIII-XIII*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995.

²⁵³ Giulia Rossi Vairo estabelece uma comparação sugestiva entre as normas e prescrições relativas à vida da comunidade, contidas no codicilo do segundo testamento da rainha (datado de 12 de Março de 1328), e o conjunto de disposições feitas por Elisenda de Montaca, sua cunhada, em relação à sua fundação de Pedralbes, para o que esta última gozou de um poder especial que lhe foi dado pelo Papa, em 1326. Fazendo as duas damas parte do mesmo círculo familiar e com percursos idênticos, é lícito pensar que João XXII concedesse também a D. Isabel de Portugal privilégios semelhantes. V. Giulia Rossi Vairo – *Isabella d'Aragona, Rainha Santa de Portugal, e il monastero di Santa Clara e Santa Isabel de Coimbra (1286-1336)*. *Ob. Cit.*, pp. 165-166) Manuel da Esperança afirma também que a rainha supervisionava a entrada de noviças, sobretudo quando as mesmas faziam parte da sua corte. V. Manuel da Esperança – *Historia Seraphica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*. *Ob. Cit.* É também de admitir que exercesse alguma influência sobre a eleição das abadessas (Isabel de Cardona, por exemplo, segunda abadessa do mosteiro, era sua sobrinha). De resto, de acordo com Ana Maria Rodrigues foi D. Isabel, mais do que outras figuras aragonesas, quem verdadeiramente inspirou Elisenda na fundação de um novo mosteiro de clarissas a norte de Barcelona, o mosteiro de Pedralbes, autorizado pelo Papa em 1325. Ao contrário do que se afirma tradicionalmente sobre D. Dinis, neste caso foi Jaume II quem concedeu à esposa os fundos para adquirir o terreno destinado à instalação da comunidade e, em conjunto, financiaram a sua edificação e viabilidade futura. Logo que o rei morreu (2 de Novembro de 1327), tal como Isabel, Elisenda tomou o hábito de Santa Clara sem fazer votos e retirou-se para um paço que havia mandado construir junto do mosteiro, continuando a ter uma acção participativa na vida da família real. Quando faleceu, todos os seus bens ficaram para o cenóbio, o paço foi, por sua vontade, destruído (apenas se conservando algumas casas para uso das monjas) e o seu corpo ficou à guarda da comunidade (separado, portanto, do do marido, que descansava em Santes Creus, como deixara pedido em testamento, com a sua segunda esposa, Blanca de Anjou († 1310) e junto do cadáver e da memória do pai, Pedro III), num sepulcro interessantíssimo que, duplicando a imagem do jacente, para dentro e para fora da comunidade, testemunha eloquentemente o busfils da existência, na viuvez, destas rainhas: de um lado a viúva humildemente vestida, do outro a soberana ostentando os sinais da sua posição social singular. V. Ana Maria S. A. Rodrigues – *Género, consumo sumptuário e mecenato nas monarquias de Aragão e Portugal no século XIV*. *Ob. Cit.*, p. 18.

aragonesas, bem como ponto de partida (humano) de outras comunidades, fundadas dentro e fora de Portugal²⁵⁴.

A derradeira decisão no sentido de consolidar e tornar inequívoco este carácter que vimos reconhecendo ao projecto de D. Isabel consumir-se-ia na opção por esta comunidade como espaço de sepultamento. Já noutro momento valorizámos o significado e o impacto subjacentes ao afastamento do projecto próprio (e inicialmente conjugal) do rei e do lugar de preservação do seu corpo e da sua memória que essa opção implicava. Importa-nos agora observar os caracteres da conduta, da personalidade e da capacidade de afirmação de D. Isabel de Aragão que o *moimento* que em Santa Clara ela deixou nos pode relevar.

*

De facto, como escrevíamos no início deste capítulo, trata-se de um caso privilegiado no que se refere ao propósito da nossa tese, que é o descortinar da idiossincrasia da identidade feminina na Idade Média portuguesa através dos projectos ‘comemorativos’ de âmbito fúnebre e dos seus principais elementos, os túmulos com seus jacentes. Isto porque temos por certo que o *moimento* que ainda hoje preserva a mais fiel memória da soberana (mesmo já não contendo no seu interior o corpo santo da mesma²⁵⁵) foi encomendado e elaborado em vida de D. Isabel, que, por esta razão e pelo que já percebemos da sua personalidade e modo de gestão dos empreendimentos próprios, certamente terá determinado, ao detalhe, as características dessa mesma composição. O sepulcro, rico exemplar dos mais elaborados recursos que a tumulária portuguesa trecentista conheceu, terá sido elaborado entre os anos de 1325 (data da morte do rei, com o qual D. Isabel declara sentir que tinha morrido também²⁵⁶) e 1330

²⁵⁴ Manuel da Esperança – *Historia Seraphica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal. Ob. Cit.*, Vol. II, Livro VI, Cap. XXV.

²⁵⁵ Actualmente, os despojos mortais da Rainha Santa acham-se contidos num cofre de prata, para onde foram trasladados por ordem testamentária de Dom Afonso de Castelo-Branco, bispo de Coimbra (1585-1615), colocado no altar principal da igreja do Mosteiro de Santa Clara-a-Nova, mandado edificar por Dom João IV. No coro-baixo da mesma igreja monástica está guardado o *moimento* medieval.

²⁵⁶ Frederico Francisco de Figanière – *Ob. Cit.*, p. 274.

(ano em que é sagrada a igreja do mosteiro), portanto, concluindo-se em plenitude (segundo se crê) cerca de seis anos antes do falecimento da rainha.

Uma vez abandonado em definitivo o projecto de Odivelas, e o sepulcro a ele inerente, o novo *moimento* que D. Isabel encomenda para si, parte de um princípio completamente diferenciado e traduz o pensamento individual da soberana e uma vontade particular de afirmação, fruto também de novas circunstâncias e de novos valores ou, naqueles que poderão revelar-se os mesmos, diferentemente afirmados. Esse intento apropria-se de todos os elementos integrantes do túmulo, dos seis suportes em forma de leão, ao jacente, de que não abdica, passando pelas quatro longas faces da arca que, por meio de um conjunto de edículas de elegantes gabletes cogulhados se prestam a um desfile impressionável de imagens de santidade que tornam segura a caminhada da alma para a beatitude e evidentes as privilegiadas ligações espirituais da rainha. Esses nichos assim criados, definidos superiormente por arcos ligeiramente quebrados e com o intradorso trilobado, e separados por estreitos contrafortes terminados em pináculos com cogulhos, concretizam um dos sinais mais evidentes do (muito provável) modelo aragonês desta composição, certamente trazido pelo seu mestre. É também esta forma de estruturar as figurações da arca um dos principais elementos de ligação – não obstante as ligeiras variações existentes – entre o túmulo da rainha e o *moimento* de D. Gonçalo Pereira, arcebispo de Braga, para o qual se conserva o documento de registo oficial da encomenda, celebrada em Lisboa, a 11 de Junho de 1334, com dois *mestres de imagens*, mestre Pêro, morador em Coimbra, e mestre Telo Garcia, cidadão de Lisboa²⁵⁷. Por razões óbvias de natureza geográfica – e ainda pela confirmação que parece ser dada pela documentação do trabalho do mesmo mestre na feitura da arca de D. Vataça, àquela ligada pessoal e formalmente (como veremos) – passou assim a associar-se a concepção do túmulo de D. Isabel ao primeiro escultor, entendendo-o como obra integral de um único mestre e remetendo a origem deste para o reino de Aragão²⁵⁸, onde Pedro Dias reconheceu, inclusive, os traços do jacente isabelino

²⁵⁷ Arquivo Distrital de Braga – *Gaveta de Capelas, Sucessões e Vínculos*, doc. 11 – publicado, pela primeira vez, em Alberto Feio – *Dois Sepulcros Medievais e seus Artistas*. Coimbra: Coimbra Editora, 1925. Outra transcrição do mesmo documento pode ser consultada em: Carla Varela Fernandes – *Imaginária Coimbrã dos Anos do Gótico*. Dissertação de Mestrado. Policopiado. Vol. II. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, doc. 1.

²⁵⁸ António Gonçalves, Vergílio Correia, Ricardo del Arco, Pedro Dias, Carla Varela Fernandes, são todos unânimes em reconhecer esta origem aragonesa do modelo concretizado no túmulo de D. Isabel. Concordamos com esta leitura. Não obstante, as variações que reconhecemos existirem entre o jacente de D. Isabel e o de D. Vataça – este sim, como dissemos, documentada obra de mestre Pêro –, como

naquele que representa Blanca de Anjou, em Santes Creus, “obra de um outro mestre Pêro que trabalhava igualmente nos reinos de Aragão”²⁵⁹. Assim sendo, aquela teria sido verdadeiramente a primeira obra tumular de mestre Pêro em território português, embora, contrariamente ao que sucede em muitas das situações de túmulos conservados em Portugal, não constituindo um *unicum* no panorama nacional, antes desencadeando outras encomendas do mesmo género e inclusive a consolidação de uma estética facilmente reconhecível e que na sua vasta reprodução, conservada numa série de figuras exentas (Virgens, nomeadamente), manifesta a sua ampla fortuna nas oficinas de Coimbra – e não só.

O carácter de inovação – e o seu funcionamento como matriz – do túmulo da rainha D. Isabel torna-se, por isso, inquestionável e um valor maior desta sua encomenda, demonstrativo do poder de intervenção de algumas mulheres na transformação do mundo das artes. Não obstante, não podemos deixar-nos enredar nesse fascinante considerando e participarmos de uma sobrevalorização, como até aqui tem sido feita, do ineditismo das propostas isabelinas. De facto, não podemos considerar como aspectos inaugurados por este túmulo, nem a adopção da arca paralelepípedica e liberta da superfície mural, nem a monumentalidade que o *moimento* assume, nem a configuração de imagens sob arcadas, nem sequer o recurso aos anjos psicopompos, pois tais afirmações implicariam o esquecimento dessas obras anteriores que se concretizam, tanto em Alcobaça (o túmulo da rainha Urraca/Beatriz, monumental e exento e com figuras sob arcadas), como em Odivelas (o túmulo de D. Dinis e o primeiro de D. Isabel de Aragão, ambos monumentais e exentos, também com figurações sob arcadas), para não falar do mais complexo caso de Grijó (o túmulo de D. Rodrigo Sanches, com arcadas e anjos). Ainda assim, é verdade que os recursos plásticos aplicados na concretização de alguns desses elementos, as micro-arquitecturas próprias utilizadas para definir as edículas destinadas à figuração, a aplicação do baldaquino a amparar superiormente o jacente, a adopção do hábito na representação da pessoa inumada, a incorporação de pequenos cães na construção de um *retrato* de tom

veremos, possam levantar a suspeita de o sepulcro da rainha não ser todo ele obra da mão do mestre, mesmo que fosse o próprio a orientá-la no global.

²⁵⁹ Pedro Dias – O Gótico. *Ob. Cit.*, pp. 119-120. As semelhanças são, de facto, indesmentíveis, não apenas ao nível do modelo iconográfico (com coincidências no tipo de coroa, no tipo de véu, nos anjos que as acompanham...), como também no modelado, nomeadamente no trabalho das pregas, já que o rosto demasiado repintado de D. Isabel dificulta a aproximação que parece poder também vislumbrar-se nesse domínio.

“doméstico” da feminilidade – todos estes são elementos aparentemente utilizados de forma inovadora em solo português e, com maior ou menor intensidade, todos conhecerão repetições em *moimentos* posteriores. Neste sentido, através destes caracteres (não de outros), o túmulo de D. Isabel de Aragão pode justamente ser considerado como desencadeador de novas práticas e de uma nova estética, revelando-se também nesta perspectiva, uma peça, e uma encomenda, exemplares.

Por outro lado, a riqueza deste caso de estudo advém-lhe também do facto de ser ainda hoje possível reconstituir com bastante fidedignidade todo o programa funerário concebido por D. Isabel, na sua completude, nomeadamente a verdadeira “capela funerária” que, numa solução de grande originalidade, a rainha mandou criar no interior do espaço de recolhimento das monjas²⁶⁰. Optando inicialmente por uma localização entre o coro e o altar-mor (no seguimento da mesma situação escolhida pelo casal régio, antes da “separação”, quer para Alcobaça, quer para Odivelas), e num segundo momento pela entrada mesmo no espaço *enclausurado* do coro²⁶¹, a soberana acabaria por eleger a colocação do seu *moimento* num lugar próprio e, de certo modo, individualizado no seio do espaço eclesial seleccionado, fruto de circunstâncias acidentais mas também de um enérgico espírito de iniciativa que já identificámos em Isabel. Com efeito, sagrada a igreja a 8 de Julho de 1330, foi logo no ano seguinte (Fevereiro de 1331), segundo narra a *Vita* de Santa Isabel, acometida de uma grave inundação, que “*forneceu o ensejo para criar dentro da igreja uma estrutura funerária, de âmbito próprio, susceptível de assegurar a notoriedade permanente da defunta na eternidade, que constituiu, no dizer de António de Vasconcelos, uma “estranha particularidade architectonica”*”²⁶². Percebendo a seriedade da situação e, naturalmente, pretendendo salvaguardar o rico *moimento* tão cuidadosamente elaborado e, consequentemente, assegurar a dignidade e a praticabilidade do culto fúnebre desejado,

²⁶⁰ Para esta análise apoiamo-nos fundamentalmente no estudo de Francisco Pato de Macedo – A Capela Funerária da Rainha D. Isabel de Aragão. *Santa Clara-a-Velha de Coimbra. Singular Mosteiro Mendicante. Ob. Cit.*, pp. 641-698.

²⁶¹ Será interessante reflectir sobre esta segunda opção da soberana, no que aos mecanismos de recepção das obras diz respeito e, portanto, ao potencial comunicante da mensagem veiculada por estes túmulos (como da arte medieval em geral). Com efeito, o carácter verdadeiramente ‘propagandístico’ do programa tumular de D. Isabel parece, à partida, incompatível com esta ideia de encerramento nos limites contidos de um coro monástico. Quem se pretendia, afinal, atingir com estas imagens?

²⁶² Francisco Pato de Macedo – A Capela Funerária da Rainha D. Isabel de Aragão. *Ob. Cit.*, p. 663.

a soberana rapidamente tratou de pôr em prática uma solução de conciliação entre a permanência em Santa Clara (que as águas do Mondego não deixariam de importunar) e a plena realização do projecto de ‘comemoração’ que tinha em mente e fora já parcialmente elaborado. Para tal e para que as futuras inundações não chegassem ao seu túmulo, mandou construir, a meia altura da igreja, uma plataforma, estendo-se em largura pelas três naves e assentando, do lado correspondente ao dos leigos, em abóbadas de ogivas, e, na zona do coro, em três abóbadas de berço. Essa tribuna assim constituída dividia-se, ela própria, em dois espaços comunicantes por uma grade: uma capela do lado correspondente ao ‘dos leigos’, dotada de um altar fronteiro à grade²⁶³ e no interior da qual se devia dispor o *moimento* da rainha, com os pés voltados para a capela-mor do templo; um pequeno coro (coreto) do lado do coro das monjas. Esta solução extraordinariamente original e única em contexto português – provavelmente, segundo Francisco Pato de Macedo, inspirada em modelos aragoneses²⁶⁴ –, ao permitir criar uma espécie de segunda igreja dentro da igreja principal (garantindo, assim, a intensa religiosidade do espaço tumular e, simultaneamente, debelando os constrangimentos que a colocação de uma tal arca na nave central ou mesmo no coro monástico gerava), veio conferir ao projecto de D. Isabel um acréscimo de eloquência e mais um factor de inovação e protagonismo. Deste modo, não só a consorte de D. Dinis criava para si um programa destacado, individual e de verdadeiro protagonismo feminino, como assumia o privilégio de ser a primeira soberana portuguesa a gozar de uma capela funerária “privada” no interior mesmo do espaço sagrado de uma igreja. Ali, a rainha podia tornar-se autêntica patrona de um micro-espço eclesial (como, de facto, veio a acontecer, com a crescente devoção pela sua pessoa e pelo seu *moimento*), afirmando o seu protagonismo visualmente, por meio da colocação central da arca, mas também do gradeamento que a circundava (à maneira dos túmulo régios de Aragão) e

²⁶³ Neste e noutros altares construídos no interior desta estrutura funerária, guardavam-se relíquias e ostentavam-se imagens de santos, pertencentes à rainha e que ela própria havia doado ao mosteiro para que fossem venerados durante a oração. Destes, infelizmente, não há hoje vestígios. V. Giulia Rossi Vairo – Isabella d’Aragona, Rainha Santa de Portugal, e il monastero di Santa Clara e Santa Isabel de Coimbra (1286-1336). *Ob. Cit.*, pp. 156-157.

²⁶⁴ Apesar da existência de modelos do mesmo tipo, nos séculos XII e XIII, no sul de França e em igrejas de clarissas em Itália e de as tribunas sobre a entrada ocidental se desenvolverem em Aragão sobretudo no século XV, Francisco Pato de Macedo identifica exemplares aragoneses remontáveis ao século XIII muito aproximados da concretização de Santa Clara, o que o leva a concluir, perante a inspiração aragonesa dos restantes elementos integrantes do programa funerário da rainha, ser esta a mais provável origem da solução adoptada em Coimbra. V. Francisco Pato de Macedo – A Capela Funerária da Rainha D. Isabel de Aragão. *Ob. Cit.*, pp. 668-669.

que os anos subsequentes não pararam de enriquecer e monumentalizar²⁶⁵. Iniciada provavelmente no próprio ano da cheia, em 1331, essa estrutura ficou concluída, pelo menos, até Julho de 1336, altura em que, tendo morrido a rainha, o seu *moimento* foi já colocado na capela superior da igreja²⁶⁶.

Este conjunto de opções da rainha D. Isabel, a fama das suas virtudes e da rectidão da comunidade, desencadeariam ainda um fenómeno interessantíssimo de associação de memórias, que fez do mosteiro de Santa Clara de Coimbra, e muito particularmente da igreja, um lugar privilegiado de tumulação no feminino, nos anos envolventes da morte da soberana (e continuando para lá deles). Talvez possamos mesmo explorar o conceito desta igreja de refundação isabelina como “panteão” de mulheres de espiritualidade (de propensão clarissa), não necessariamente integrantes da comunidade, mas a quem era dada entrada no cenóbio depois da morte, quer por pertencerem efectivamente ao mosteiro, quer simplesmente por serem figuras do entorno da rainha ou de algum modo relacionadas com a comunidade. A prová-lo está a presença documentada de D. Brites, meia-irmã de D. Isabel e mãe da segunda abadessa do mosteiro, no interior do coro, em 1362; ou a referência testamentária de D. Joana Gonçalves, irmã da primeira abadessa, que pediu para ser sepultada com o hábito e “dentro a par de minha irmam” – ou ainda as lajes sepulcrais conservadas no mosteiro, lembrando a pertença das damas tumuladas a famílias de Portugal, Aragão e Castela, através das suas armas²⁶⁷.

²⁶⁵ “...às grades foram acrescentados, primeiramente, quatro pilares de ferro, sobre os quais assentou um dossel de madeira dourada que cobria todo o sarcófago e que tinha no centro da face interior o escudo bipartido das armas de Portugal e de Aragão. Mais tarde, a encenação em torno do túmulo tornou-se ainda mais faustosa porque, pelos anos de 1615 a 1620, a abadessa D. Antónia de Meneses mandou erguer um estrado de pedra, ao qual se subia por três degraus. Em baixo, foram colocadas grades de ferro e sobre o estrado, em volta do túmulo, grades de prata. Deste mesmo metal foram feitos seis balaústres e um dossel, que se estendia sobre o mausoléu” (Francisco Pato de Macedo – A Capela Funerária da Rainha D. Isabel de Aragão. *Ob. Cit.*, p. 692).

²⁶⁶ Francisco Pato de Macedo refuta a ideia de uma construção integralmente levada a cabo no próprio ano de 1331, observando, correctamente, o pouco tempo que essa teoria consagra ao levantamento de semelhante estrutura. Assim, ao contrário dos autores anteriores, interpreta o dado apontado pela *Vita* de Santa Isabel, relativo à sagração da capela pelo bispo D. Raimundo (falecido no início de 1332, o que parecia remeter a conclusão da obra para data anterior), como marco do começo da construção, não do fim. V. Francisco Pato de Macedo – A Capela Funerária da Rainha D. Isabel de Aragão. *Ob. Cit.*, p. 669.

²⁶⁷ Giulia Rossi Vairo – Isabella d’Aragona, Rainha Santa de Portugal, e il monastero di Santa Clara e Santa Isabel de Coimbra (1286-1336). *Ob. Cit.*, p. 157. Excluímos propositadamente desta enumeração a referência ao túmulo da infanta D. Isabel, por se tratar de um caso envolvido em circunstâncias particulares que à frente iremos analisar.

Passemos então ao túmulo, ponto focal do programa que temos vindo a reconstituir e documento singular de uma personalidade. Ali, esta revela-se de múltiplas formas, mas muito especialmente através do jacente e da declaração religiosa e social que ele inequivocamente cristaliza. E esta última passa, antes de mais, pela combinação expressiva do traje escolhido, com os atributos de que a rainha se faz acompanhar (figs. 64-65).

Deitada de costas, seguindo aquela que é a posição dominante entre os jacentes medievais portugueses, D. Isabel de Aragão abdica, na sua efígie, do vestido e do manto com que as damas trecentistas se fazem – e farão, quase sempre, no contexto nacional – genericamente representar, para envergar o hábito de clarissa, identificado pelo cordão de vários nós (seis nós visíveis) que o cinge ao nível da cintura – reflectindo, deste modo, sobre a pedra que cobre a arca, a realidade que se guardava no seu interior (tendo em conta que conhecemos o pedido da rainha para ser sepultada com o traje franciscano). Em Portugal, esta é a primeira vez que uma figura laica se faz representar com hábito religioso e, na verdade, um das poucas para todo o século XIV, apenas se repetindo essa opção, no universo das mulheres, a acreditar na reconstituição que dele se tem feito, no jacente de outra soberana, D. Beatriz de Castela (esposa de D. Afonso IV), exemplar, como sabemos, infelizmente perdido²⁶⁸. Não obstante, D. Isabel

²⁶⁸ Na verdade, o que sabemos ao certo é que a rainha mandou sepultar-se com o hábito (conforme deixa expresso em testamento; v. Vanda Lourenço – O testamento da rainha D. Beatriz. *Promontoria*. Nº 3 (2005), p. 101). Quanto à presença do hábito na iconografia do seu jacente, esta informação é dada pelo padre José Pereira Baião (1735) que no âmbito dos suplementos que acrescenta à crónica do rei D. Pedro, por ele pela primeira vez transcrita, e no contexto de construção de uma imagem laudatória da rainha, fortemente marcada pela espiritualidade franciscana, descreve o seu jacente nestes termos: “*Tem habito cingido com cordão, e toalha sobqueixada, pés descalços, e hum livro entre as mãos, no meyo de quatro Anjos, que não devem estranhar esta sua companheira*” (José Pereira Baião – *Chronica del Rey D. Pedro I deste nome, e dos reys de Portugal o oitavo cognominado o Justiceiro na forma em que a escreveo Fernão Lopes*. Lisboa: officina de Manoel Fernandes Costa, 1735, p. 514). Por contraponto, nenhum dos reis portugueses se faz representar ostentando roupa que não seja a civil (adoptando a partir de D. João I a militar). Relativamente à prática de se fazer sepultar com o hábito, no contexto português temos somente conhecimento desse pedido por parte de D. Sancho II, e, depois, de D. Fernando I. D. Isabel de Aragão é a primeira rainha a fazê-lo, seguida de D. Beatriz de Castela. Relativamente a Castela, Jofre de Loyosa, coetâneo e, muito provavelmente, porque arqui-diácono de Toledo, testemunha dos acontecimentos narrados, afirma que “*don Sancho [IV] fue el primer rey castellano en romper com la tradición de enterrarse con el manto escarlata y los ropajes bordados en oro, plata y seda. Sus restos aparecieron envueltos con el hábito de San Francisco, el símbolo de la humildad y la pobreza, el mismo que había llevado su preceptor fray Gil de Zamora y que él mismo vistió momentos antes de su muerte*” (*Crónica de los Reyes de Castilla*. Ed. Antonio García Martínez. Murcia: Diputación de Murcia, 1982, cit. in Charles García – Violante Sánchez, fille de roi et filleulle de reine. *e-Spania*. 5 (Junho 2008). Nota 24, p. 11). Depois dele também a rainha Juana Manuel (1339-1381), consorte de Enrique II de Castela (este sepultado com o hábito dominicano), mandou sepultar-se com o hábito de clarissa, segundo reza o seu epitáfio, iniciando um costume de grande repercussão. Iconograficamente falando, não é fácil determinar

conserva uma posição singular por ser o caso em que podemos reconhecer maior coerência nesta opção iconográfica, quer pelo lugar concreto onde manda instalar o seu sepulcro – um mosteiro franciscano – quer, sobretudo, por podermos ver nele o testemunho de uma forma de estar na vida que foi aquela que a soberana adoptou nos últimos onze anos da sua existência. São conhecidos os dois registos escritos mandados fazer por D. Isabel na sequência da morte do marido, o primeiro em latim, logo a 2 de Janeiro de 1325, o segundo já em português, redigido no dia 8 do mesmo mês, no acto simbólico de vestir o hábito, momento em que as palavras de D. Isabel de Aragão se revelam adequadas, prudentes e muito reveladoras²⁶⁹. Proclamou a rainha, nesta ocasião, que vestia o hábito “*solamente per rason de tresteza, & de doo, & domildade, & nom per Religiom, nem per professom, nem por obedeeença dalguma ordem estremadamente*”²⁷⁰, portanto, oficializando uma opção de vida semi-religiosa (equilibrada mesmo, diríamos) que já vimos que estava então consagrada e difundida entre as damas da nobreza europeia ocidental. Este compromisso “intermédio”, que permitia à rainha mostrar-se respeitosa para com a memória do marido e para com o comportamento esperado de uma mulher que perdia a tutela masculina mas, em simultâneo, continuar a gerir os seus interesses mundanos e a intervir no plano laico, está bem patente na aliança que este jacente manifesta entre a imagem de uma mulher devotada a Cristo e ao plano espiritual, e a figura da soberana que não abandona o seu estatuto destacado. Aliando o hábito à coroa, D. Isabel alia sabiamente uma autoridade moral a um princípio de soberania de fundamentação temporal – sem deixar de comportar uma legitimação espiritual, pois também a Virgem é coroada (!) (fig. 66). Assim, quando num comportamento de espiritualização do material, em tudo consentâneo com as dinâmicas da religiosidade laica de que participa, D. Isabel de Aragão converte, no período de viuvez e mesmo antes, vários dos seus tesouros, vestimentas e jóias em paramentos e objectos litúrgicos e devocionais (que distribui

quem criou essa ‘moda’ representativa: a confirmar-se a atribuição do jacente da dama da família Villalobos Girón Cisneros que actualmente se conserva no Museu Arqueológico de Madrid (proveniente do mosteiro de Bujedo, Burgos) ao início do século XIV, este seria um dos primeiros exemplares dessa representação. V. Ángela Franco Mata – Iconografía funeraria gótica en Castilla y León. *Ob. Cit.*, p. 56. Em Aragão, o mais antigo caso de inumação com hábito, no âmbito real, diz respeito a Jaume II, irmão da rainha portuguesa D. Isabel.

²⁶⁹ Ambos os documentos estão publicados em: Frederico Francisco de Figanière – *Ob. Cit.*, pp. 271-273 e 273-275 – este último baseado na transcrição de Frei Francisco Brandão – *Monarquia Lusitana. Parte Sexta. Ob. Cit.*, Livro XIX, Cap. 43.

²⁷⁰ Frederico Francisco de Figanière – *Ob. Cit.*, p. 274.

pelas igrejas do reino ou destina a Santa Clara), conserva apenas, segundo se diz, as coroas, para as passar às suas descendentes – e, acrescentaríamos nós, como sinal maior de uma soberania de que nunca abdicou enquanto foi viva, como o seu jacente bem testemunha. Por outro lado, não deixa de ser interessante verificar que o facto de a rainha não se ter despojado por completo dos seus bens e privilégios terrenos e, concretamente, das suas roupagens (mantendo a opção de “abandonar” o hábito sempre que assim o entendesse) pode encontrar fundamentação parcial no próprio exemplo de Santa Isabel de Hungria, que indiscutivelmente a inspiraria. Como narra o hagiógrafo desta santa, Teodorico de Turíngia, vários episódios mostram um modo de estar, antes da morte do marido, oscilante entre o despojamento absoluto e o reconhecimento da dignidade de aparência laica que em determinados momentos se impunha, nomeadamente através do uso de sumptuosas roupagens, adequadas ao seu estatuto (adequação, aliás, também apreciada por Deus). Uma vez viúva, Isabel de Hungria adoptaria um estilo de vida rigoroso, inspirado nos valores franciscanos²⁷¹.

Voltemos ao jacente da rainha D. Isabel de Portugal.

O bordão de peregrina, colocado sob o braço direito, e a bolsa de esmolas²⁷² pendente da cintura (com a vieira de Santiago bem desenhada), do lado oposto (fig. 67), assim como o livro que discretamente segura com a mão direita – tradicional atributo das damas portuguesas no domínio representativo tumular, como dissemos –, completam o programa original e de grande impacto que a figura jacente de D. Isabel

²⁷¹ Rachel C. Gibbons vê naquela oscilação no uso do vestuário uma metáfora da sua dupla “persona”: de um lado, a esposa aristocrata cumpridora dos seus deveres (o que também lhe confere virtude), do outro, a penitente piedosa. V. Rachel C. Gibbons – The Queen as ‘Social Mannequin’. Consumerism and expenditure at the Court of Isabeau of Bavaria, 1393-1422. *Journal of Medieval History*. Vol. 26. Nº 4. Great Britain: Elsevier Science Ltd., 2000, p. 372. Sobre a relação do modelo hagiográfico representado por Isabel da Hungria com as opções e o próprio ideal de santidade concretizado em Isabel de Portugal, veja-se: Giulia Rossi Vairo – Isabella d'Aragona, *Rainha Santa de Portugal*, e la diffusione del culto di Sant'Elisabetta d'Ungheria in Portogallo. *Ob. Cit.* e Giulia Rossi Vairo – Sainte Elisabeth de Hongrie (1207-1231) et Isabel d'Aragon, Rainha Santa de Portugal (1272-1336): affinités et différences. *Sainte Elisabeth (1207-1231) huit siècles de rayonnement européen*. Colloque international. Paris, 16-17 novembre 2007 (no prelo).

²⁷² Esta representação da bolsa como atributo em jacentes não é, como muito bem notou António Nogueira Gonçalves, exclusiva da rainha D. Isabel, embora seja, ainda assim, um elemento raro no contexto da tumulária medieval portuguesa. V. António Nogueira Gonçalves – A Arte Medieval em Coimbra, séc. X – séc. XV, *Estudos de História da Arte Medieval*. Coimbra: Epartur, 1980, p. 761. Assim, apenas noutros dois jacentes (para o que se refere a túmulos femininos dos séculos XIII e XIV) podemos observar a sua representação, nomeadamente no jacente de D. Beatriz, em Alcobaça, e no de uma dama anónima, com túmulo num arcossólio do claustro da Sé de Lisboa.

concretiza e que se revela, deste modo, verdadeiramente ostentador de uma profunda ligação aos valores da ordem monástica que o acolhe – ligação reforçada por várias das figurações da arca – e, mais ainda, da sua actuação irrepreensível como boa cristã.

Esses três elementos contêm em si um valor religioso abstracto mas dizem também – e talvez sobretudo – respeito ao caso e ao percurso muito específicos de D. Isabel, tocando o discurso biográfico. Assim, se – caso único no contexto tumular luso – a alusão à peregrinação a Compostela se revela evidente e imediata na escolha dos atributos particulares que são o bordão e a esmoleira²⁷³, também o livro não falha na evocação de duas das principais práticas do quotidiano virtuoso da rainha. Com efeito, na vida de D. Isabel, a missa, peça angular do culto, tem uma presença quotidiana, quer ainda em vida de D. Dinis, quer no período de viuvez, durante o qual, já como membro da Ordem Terceira franciscana, os seus hábitos religiosos se intensificam. De resto, a prática regular – diríamos, insistente – da oração, é atribuída a D. Isabel, desde os tempos de infanta, registando-se a presença, na sua vida de menina, de comportamentos já exemplares como o jejum, a esmola e a oração das horas canónicas do seu breviário, que não abandonará, mesmo depois da morte, antes eternizando-o na imagem que quis deixar de si mesma entre os Homens.

Ao longo da sua vida, e sobretudo depois de viúva, essas práticas apenas tenderão a crescer no seu fervor e na sua regularidade, assumindo especial intensidade em alguns períodos, nomeadamente no decurso da Semana Santa – aumento das confissões, da recepção da eucaristia, dos jejuns e, na preparação para a Páscoa, o uso de roupas sóbrias, a leitura das horas canónicas e da Paixão²⁷⁴ – o que constitui um dado

²⁷³ Pouco depois de enviuvar foi D. Isabel de Aragão em peregrinação a Compostela, onde ofereceu ao Apóstolo “*algumas das mais ricas peças do seu tesouro e guarda-roupa: uma coroa com pedras preciosas; copas de prata; panos de estado com as armas de Aragão e Portugal; tecidos bordados a aljófar; e a sua mula, cujos arreios eram feitos de ouro, // prata e pedras preciosas. Em troca, o arcebispo [Berenguer de Landoira] deu-lhe uma esmoleira e um bordão de peregrino; este último ainda se encontra guardado no tesouro da Irmandade da Rainha Santa, feito de madeira e prata dourada*” (Ana Maria S. A. Rodrigues – Género, consumo sumptuário e mecenato nas monarquias de Aragão e Portugal no século XIV. *Ob. Cit.*, pp. 13-14). Esses objectos foram encontrados sobre o féretro de madeira da rainha aquando da abertura do túmulo no século XVII (no contexto do processo de canonização). Para uma análise mais detalhada do bordão, veja-se: António Nogueira Gonçalves – *O Tesouro de D. Isabel de Aragão Rainha de Portugal*. Coimbra: Museu Nacional de Machado de Castro, 1983, pp. 24-26; Serafín Moralejo – *Báculo de Santa Isabel de Portugal*. Santiago, *Camino de Europa. Culto y Cultura en la Peregrinación a Compostela*. Catálogo de Exposição. Santiago de Compostela: 1993, pp. 434-435; Francisco Pato de Macedo – *Isabel de Aragão. Rainha de Portugal, Peregrina de Santiago*. III Memorial Filgueira Valverde. Santiago e a Peregrinación. Pontevedra: Publicación da Cátedra Filgueira Valverde, 2004, pp. 21-27.

²⁷⁴ Ángela Muñoz Fernández – *Isabel Santa Isabel Reina de Portugal: Una Infanta Aragonesa Paradigma de Religiosidad y Comportamiento Femenino en el Portugal Bajomedieval*. *Actas das II Jornadas Luso-*

revelador de uma especial devoção a Cristo e, concretamente, ao seu padecimento. Esta atenção posta na Paixão de Cristo, marca da espiritualidade do final da Idade Média, difundida sobretudo pelo franciscanismo, é explicada por Maria de Lurdes Rosa, que evoca o carácter apotropaico que a ênfase posta no sofrimento poderia ter, no contexto de uma religiosidade cuja dimensão prática e palpável não devemos menosprezar: “A ‘magia simpática’ de evitar o sofrimento pela evocação do mesmo não estará ausente das atitudes que os dados revelam. Por outro lado, a evocação da Paixão de Cristo através de imagens como a ‘Imago Pietatis’ não remete apenas para o sofrimento de Jesus, mas também para o seu surgimento, no Juízo Final, ostentando as suas feridas e interrogando os homens sobre o que tinham feito para as sarar, através da caridade ao próximo”²⁷⁵ – prática de que D. Isabel se oferecia, afinal, como executante exemplar. As faces da arca da rainha tornam este raciocínio bastante claro, no desfile de representações cristológicas a que servem de suporte: Cristo Menino (a marcar a santidade de sua mãe, Maria, outro foco devocional da rainha), Cristo Juiz (aquele que lembra a necessidade das boas obras, ostentando os sinais do seu sacrifício²⁷⁶), Cristo Crucificado (imagem recordatória do caminho para a salvação), Cristo entre os Apóstolos (tutela do ideal de vida evangélico que cabe a cada cristão actualizar) (figs. 68-69). Estes últimos contam-se, efectivamente, entre os santos privilegiados pela devoção da rainha – e por isso os põe a ocupar todo o facial maior da esquerda –, mas é a Virgem que verdadeiramente centra o seu fervor devocional nos últimos momentos da sua vida, pedindo-lhe protecção e encomendando-lhe a sua alma, no difícil transe da morte. É ela – não esqueçamos – o modelo último da espiritualidade feminina, o exemplo acabado das virtudes que cabe a toda a mulher, e ainda mais às rainhas, que a representam em terra, imitar – e, por essa razão, é também ela, a par de Jesus e de Santa Clara, uma das que merece representação multiplicada nesta arca, figurando na dupla condição de soberana (com Cristo no colo e o globo terrestre seguro numa mão) e humilde e sofredora mãe (observando o filho na cruz, a par de S. João) – reflexo, quiçá, de igual ambivalência em que a própria rainha D. Isabel viveu e se pretende apresentar. Neste mesmo facial da cabeceira, que a figuração mariana partilha com a iconografia do

Espanholas de História Medieval. Vol. 3. Porto: Centro de História da Universidade do Porto / Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987, p. 1135.

²⁷⁵ Maria de Lurdes Rosa – Sagrado, devoções e religiosidade. *Ob. Cit.*, p. 386.

²⁷⁶ Devido à degradação da imagem, não podemos já observar as mãos de Cristo que, pela posição dos antebraços, se adivinham voltadas para o exterior, em gesto de ostentar as chagas.

Calvário e de Cristo entronizado, dispõem-se, nas edículas mais exteriores, os símbolos apocalípticos de S. Mateus e S. João (o anjo e a águia), completando-se a quadra dos Evangelistas no lado oposto, através do leão e do touro, de S. Marcos e S. Lucas. Todos seguram filacteras que remetem para as Escrituras sagradas que ajudaram a fixar e nas quais se registam os ensinamentos e o ideal de vida evangélico que cabe a todo o cristão imitar.

O ciclo devocional de D. Isabel de Aragão não se restringe, contudo, ao domínio dos Evangelhos. Outras figuras de uma realidade mais próxima no tempo, também se oferecem, pelos seus percursos de vida e pelos valores que personificam, à veneração e são reconhecidas pelo seu valor intercessório. No facial dos pés, a tríade que se apresenta revela-se deveras significativa: da esquerda para a direita, Santa Clara, Santa Catarina e Santa Isabel de Hungria (figs. 71-74). Como observa Giulia Rossi Vairo, as três figuras femininas, suficientemente diferenciadas nos seus percursos de vida, não podem deixar de ser lidas em conjunto, remetendo necessariamente para modelos de vida e de espiritualidade que interessava a D. Isabel destacar e a eles se associar²⁷⁷. Catarina, virgem e mártir, recorda, ao centro, o eixo norteador da santidade feminina tal como ela é concebida e vivida numa fase ‘primitiva’ da fé cristã. Clara, também virgem, representa um modo de consagração do corpo e da sua vida a Deus evoluído daquele primeiro, institucionalizado e monástico, aquele que mais duradouramente representará o sacrifício e a recusa do mundo que o Cristianismo puramente vivido sempre implicou. Finalmente, Isabel de Hungria, presente no conjunto também pela óbvia partilha de uma herança familiar com a inumada, não deixa de personificar o terceiro passo em direcção ao exemplo concretizado na própria rainha de Portugal, representando o modelo de uma *soror in saeculo*, uma rainha, esposa e mãe do seu tempo que depois da morte do marido se dedica a uma vida de caridade e protecção a os necessitados²⁷⁸. Pressentimos, por isso, como que um sentido de progressão, nos três modos de vida e nas três condições de ser mulher em religião, que culmina, metafórica e visualmente na própria D. Isabel, representante de uma quarta via, que os caracteres do seu jacente permitem revelar.

²⁷⁷ Giulia Rossi Vairo – Isabella d'Aragona, *Rainha Santa de Portugal*, e la diffusione del culto di Sant'Elisabetta d'Ungheria in Portogallo. *Ob. Cit.*, p. 487.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 487.

A par das mulheres santas, encontram-se os homens santos, também eles presentes nesta arca, muito embora sem o lugar destacado que aquelas claramente merecem ao ser-lhes concedido todo o espaço de um facial, o que as torna parte de uma reflexão própria. São estes: São Francisco de Assis – o patrono da Ordem a que o mosteiro pertence, origem primordial do modo de vida e dos valores estruturantes das comunidades dos mendicantes *menores* – e São Louis de Toulouse, cuja presença se justifica pela pertença do bispo, simultaneamente, à irmandade franciscana e à linhagem de D. Isabel²⁷⁹ (figs. 75-76). Estas duas figuras tutelam masculinamente – como convém – a comunidade de freiras clarissas que nesse facial maior da direita se dispõe, num total de dez religiosas, de livros abertos entre as mãos, em oração (intercedendo pela sua benfeitora) e denotando uma interessante preocupação de individualização, por parte do escultor, que só acrescenta qualidade e dinamismo à cena²⁸⁰ (figs. 77-78).

No global, “*a mensagem era, portanto, sobretudo magicamente securitária e socialmente coesiva*”²⁸¹: esta parece-nos a chave para compreender o mais imediato sentido das escolhas iconográficas que neste e noutros programas funerários se verificam. A inserção de temas como a Paixão de Cristo não comporta, assim, tanto uma

²⁷⁹ Esta personagem foi identificada pela primeira vez por Francisco Pato de Macedo – A Capela Funerária da Rainha D. Isabel de Aragão. *Ob. Cit.* São Luís, nascido em França em 1274, era filho de Charles II de Anjou, sobrinho de Louis IX e rei da Sicília (1288-1309), e de Maria, filha de Estêvão V da Hungria, filho de Bela IV da Hungria, meio-irmão de Iolanda, avó de D. Isabel de Aragão. Isabel e Luís eram, por isso, primos em 3º grau. Luís esteve cativo durante sete anos (1288-1295) no reino de Aragão como refém (no lugar do pai); foi eleito bispo de Toulouse em 1296 pelo papa Bonifácio VIII e logo em 1297 faleceu, quando contava apenas 23 anos. Foi canonizado a 7 de Abril de 1317, pelo papa João XXII. Era, por isso, para além do mais, um santo recentíssimo aquando da elaboração do *moimento* da rainha portuguesa e mais um exemplo de cruzamento exemplar da condição nobre e régia com a adopção de um modo de vida pautado pelos valores do franciscanismo. Não será, porventura, pura coincidência também que este santo esteja envolvido no milagre protagonizado pelo rei D. Dinis em Belmonte, no célebre ataque de um urso sofrido pelo monarca – é a ele que o rei pede protecção e o santo aparece-lhe dando-lhe indicações para matar a fera –, episódio que envolve numa aura mágica e lendária a fundação do mosteiro de S. Dinis e S. Bernardo de Odivelas que assim reentra simbolicamente no discurso de comemoração fúnebre da rainha D. Isabel. Não esqueçamos, de resto, que S. Luís era também familiar de D. Dinis, por ser Louis IX primo co-irmão de D. Afonso III, como sabemos. O milagre é narrado por Frei Francisco Brandão – *Monarquia Lusitana. Parte Quinta. Ob. Cit.*, ff. 218v-219.

²⁸⁰ É também neste facial, entre os santos masculinos e as freiras, que se apresenta a segunda representação de Santa Clara, destacada das restantes mulheres, não só pelos atributos – o livro fechado, em vez de aberto, para libertar a mão esquerda para segurar o relicário – como pela ocultação dos pés (visíveis e descalços nas restantes) e pelo debrum do manto em tonalidade dourada (não sabemos, contudo, se desde a origem). A este propósito convém referir o testemunho de Frei Manuel da Esperança, que em 1666 chamava a atenção para o facto de que: “*Toda esta obra esteve descolorida, somente com a alvura natural da mesma pedra, e nesta nossa idade lhe forão dadas as cores: a o hábito, de pardo; a o veio, de preto; e tudo o mais, conforme são as figuras*”. V. Frei Manuel da Esperança – *História Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal. Ob. Cit.* Parte 2ª, pp. 310-311.

²⁸¹ Maria de Lurdes Rosa – Sagrado, devoções e religiosidade. *Ob. Cit.*, p. 386.

apetência para a morbidez, quanto uma crença na redenção por ela proporcionada, e a multiplicação das figuras de intercessão contribui para reforçar o sentido comunitário da concepção de propiciação salvífica subjacente à escolha de uma arca individualizada num espaço eclesiástico.

Podemos mesmo dizer que este programa tumular, no sentido mais amplo em que ele é arquitectado por D. Isabel de Aragão, torna-se exemplar desses dois aspectos definidores de uma forma “tradicional” de viver a religião entre os leigos, dependente das definições normativas com origem eclesial, mas não totalmente assimilável a elas: o estabelecimento de uma relação feita em termos decalcados da vida corrente (e portanto baseada em conceitos de protecção, padroado, ligação filial e intercessão) e a ideia de que a sua eficácia era directamente proporcional à abrangência da dimensão comunitária das práticas salvíficas (incluindo nesta acepção de comunidade o conjunto dos mortos e dos vivos, dos santos e dos pecadores). Eram estes os vectores estruturantes da relação do laicado com a religião, bem mais simples, na maioria do tempo, do que qualquer forma de exame de consciência e de adesão esclarecida, porventura apenas vislumbrados ou mais prementes na aproximação à hora da morte²⁸². Nesse cortejo de figuras santas de que D. Isabel se faz rodear podemos inclusivamente ver, mesmo que apenas como exercício, uma tradução muito própria dessa temática que no final da Idade Média se junta ao jacente, nos túmulos ingleses, para comemorar o defunto: as “*weeper figures*”, como lhes chama Andrew Martindale, e que são figuras que se multiplicam nos faciais das arcas, ostentando gestos de lamentação ou simplesmente poses sugestivas, muitas vezes dando corpo a um conceito de ‘família’ que “chora”, homenageia ou enaltece o valor social do(a) inumado(a)²⁸³. De certo modo, o túmulo de D. Isabel de Aragão, embora decorrendo de uma tradição iconográfica diversa, pode ser lido também nesta perspectiva, reportando-se a uma autêntica “família espiritual”.

Por outro lado, podemos ponderar sobre como a associação destes recursos iconográficos que acabámos de analisar identificam a soberana com as virtudes

²⁸² *Ibidem*, p. 384.

²⁸³ Andrew Martindale – *Patrons and Minders: The Intrusion of the Secular into Sacred Spaces in the Late Middle Ages. Ob. Cit.*. O mais antigo túmulo com este tema, em Inglaterra, deverá ser o de Edward III (Westminster), onde os doze filhos foram representados (dos quais sobrevivem seis, identificados por escudos). É interessante que todos sejam representados como adultos, quando, à data da composição do programa (c. 1387), oito já tinham morrido, dois dos quais na infância, muitos anos antes. Um outro exemplo interessante de aplicação desta iconografia é o túmulo da rainha Philippa of Hainault (Westminster), que ostenta figuras de vários parentes, identificados pela respectiva heráldica.

teologais, aquelas que têm Deus por objecto – a fé, a esperança, a caridade – todas elas, estamos em crer, segura e conscientemente presentes na mensagem deste *moimento*.

No geral da sua composição, o programa tumular de D. Isabel de Aragão afirma, assim, a sua originalidade sobretudo pelo modo particular como realiza a conjugação de caracteres iconográficos de grande eficácia na representação de uma relação particular com o sagrado, mais do que pelo absoluto ineditismo dos elementos que o compõem – importante, mas não tão abrangente quanto costumadamente se quer fazer crer.

De facto, se a presença dos anjos, elegantemente reclinados sobre a tampa, segurando turíbulos e com o olhar dirigido para o alto, serve inquestionavelmente de elemento de reforço da bem-aventurança que todo este jacente transpira, ao mesmo tempo que a protecção do baldaquino²⁸⁴ encerra em si um claro sentido de dignificação (quase “sacralização”), a verdade é que uns e outro elementos se encontram noutras representações da tumulária medieval portuguesa, adstritas inclusivamente a figuras de posição social mais baixa e, sobretudo, não identificadas com tamanha ligação ao divino (como a desta rainha que virá a ser santa), integrando com naturalidade também outros programas associados a representações mais “laicizadas”²⁸⁵. Destas prerrogativas de dimensão laica não se alheia também completamente a figura representativa de D. Isabel de Aragão, cuja coroa e sapatos (que lhe cobrem os pés, enquanto as clarissas os

²⁸⁴ A propósito do baldaquino e do que considera ser uma sua feitura posterior à do túmulo propriamente dito, afirma Lourenço Chaves de Almeida: “A *Frei Luís dos Anjos devia ter constado que, depois da morte da Rainha Santa, alguém da sua família, ou a abadessa do convento, mandara arranjar a tampa, adicionando-lhe o baldaquino que à estátua jacente serve de dossel, e que foi feito, não em pedra de Portunhos como a arca e a tampa, mas sim em pedra branca de Ançã. / No projecto, primitivamente devia ter figurado êsse arranjo decorativo, como no de sua neta; mas, provavelmente foi suprimido por vontade expressa da Rainha viúva, a quem estas honras magoavam, ela que se havia despojado de todas as galas, cingindo o hábito das minoristas de Santa Clara. Isto é razão bastante para que no seu túmulo, a não ser os escudos de Portugal, Aragão e Hungria, rejeitasse as honras do baldaquino que lá está*” (Lourenço Chaves de Almeida – *Os Túmulos de Alcobaça e os Artistas de Coimbra*. Lisboa: Junta de Província da Estremadura, 1944, p. 29). Também D. António Caetano de Sousa, por volta dos mesmos anos, escreve sobre o que considera – sem deixar qualquer margem para dúvida – serem acrescentos feitos ao túmulo da rainha, nomeadamente os anjos (mas também o da infanta os tem...), os escudos e o epitáfio: “...depois a veneração accrescentou dous Anjos de madeira, que com turibulos incensavaõ o Santo Corpo, e outros ornatos, e oito Escudos com as armas de Portugal, de Aragão, e do Imperio, e em huma pedra dourada escrito em letras negras o seguinte Epitafio” (D. António Caetano de Sousa – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa. Ob. Cit.*, Tomo I, p. 139). Face à coerência geral do programa, bem como ao reflexo imediato do mesmo nas opções de outros túmulos femininos, não vemos, contudo, o porquê de ter em conta estas considerações.

²⁸⁵ Não é, assim, por ter fama de “santa” que a rainha os ostenta. Particularmente representativo desta associação de elementos, embora numa plástica completamente diferente, é o jacente de uma dama de identidade desconhecida, que se encontra na Sé de Lisboa e de que falaremos no capítulo 4 desta II Parte.

ostentam descalços), articulando-se com quatro pequenos cães (nota de introdução de um ambiente “doméstico” civil²⁸⁶ (figs. 79-80)), e com os vários escudos que se distribuem por sobre a tampa (num total de oito, a que se acrescentam outros na arca, e representando alternadamente Portugal, Aragão e a Casa imperial de que descende, por via materna, D. Isabel²⁸⁷), concretizam a dimensão social deste túmulo, demonstrando que a rainha não esquece nem abdica da sua relação com o mundo dos homens e da afirmação do lugar destacado que nele também ocupa.

A completar a composição, vemos que a rainha repousa a cabeça sobre duas almofadas com borlas e assenta o corpo sobre uma pedra listada que sugere (até pelas borlas que se preservam no limite da arca junto aos pés do jacente) uma composição têxtil (no que esta programa se revela particularmente original²⁸⁸), cujo desenho palado não deixa de remeter, mesmo que vagamente, para a heráldica aragonesa²⁸⁹. Há quase uma ideia de ostentação do corpo incorrupto da rainha – o que reforça ainda mais aquela ambiguidade própria do jacente medieval, que se apresenta, ao mesmo tempo que se deita, na pose exacta de uma figura viva em majestade.

A heráldica constitui, sem dúvida, outro elemento fundamental para a compreensão deste *moimento* e outro recurso fulcral cuja instrumentalização é feita conscientemente pela rainha neste seu projecto ‘comemorativo’. Tal como Ángela Muñoz Fernández interpreta em relação ao texto da *Vita*, também no programa tumular da rainha podemos encarar a enfatização da linhagem – por meio da heráldica, mas não só –, que aqui convive com uma insistente evocação das principais devoções e das principais qualidades da soberana, como, por um lado, uma característica entendida

²⁸⁶ Sobre o “pormenor” de estes cães ostentarem os restos de um galo entre as patas falaremos à frente, no subcapítulo 2.4, quando a repetição do mesmo tema acompanhando o jacente de D. Maria de Vilalobos assim o justificar, permitindo nessa altura um outro olhar sobre a temática.

²⁸⁷ D. Isabel de Aragão era filha de Pedro III de Aragão, filho de Jaume I de Aragão e de Violante de Hungria, e de Constanza de Sicília, filha de Manfredo, rei da Sicília, filho ilegítimo de Frederico II de Hohenstaufen, imperador alemão (1212-1250) e rei da Sicília (1197-1250).

²⁸⁸ Esta está longe de constituir uma prática corrente na representação de âmbito tumular em Portugal. Apenas os jacentes de Pombeiro (de que falámos no capítulo anterior) e o do conde de Ourém (já do século XV) apresentam também esta sugestão de um pano que os separa do contacto directo com a pedra da tampa – isto sem esquecer o caso, excepcional a vários níveis, do Cristo Morto do Museu Nacional de Machado de Castro.

²⁸⁹ Francisco de Simas Alves de Azevedo foi o primeiro a propor que a rainha se encontrasse deitada sobre uma colcha decorada com a sua heráldica. V. Francisco de Simas Alves de Azevedo – Alguns Monumentos Heráldicos de Santa Isabel de Aragão, Rainha de Portugal. *Hidalguia – La Revista de Genealogia, Nobleza y Armas*. Num. 76. Madrid: Instituto Salazar y Castro (C.S.I.C.), 1966, pp. 399-401).

como confirmante da nobreza de carácter da rainha (em sentido simultaneamente social e religioso), por outro como uma forma de construir um cenário para o exercício das suas virtudes (o despojamento, a humildade) que as torna ainda mais merecedoras de louvor. As três casas reinantes que se cruzam no sangue e na vida de D. Isabel são, por isso, cuidadosamente – e ostensivamente, diríamos – lembradas através de escudos de dimensão apreciável, estrategicamente colocados nos espaços livres da tampa, onde, como dizíamos, as armas da Coroa portuguesa (por ser soberana de Portugal) alternam com o escudo palado aragonês (lembrando-a como infanta de Aragão) e com as águias imperiais de herança materna. Esta lembrança torna-se deveras interessante por revelar bastante sobre a personalidade e sobre o sentido de afirmação inerente ao projecto de D. Isabel. Não podemos deixar de considerar, de resto, o potencial de enobrecimento e de “internacionalização” que estas afirmações heráldicas representam, ao mesmo tempo que acompanham – embora, pensamos, a suplante – a homenagem à linhagem materna, numa época em que, como lembra Francisco Pato de Macedo, muitas vezes as damas portuguesas optam por se fazer acompanhar na sepultura pelas suas progenitoras²⁹⁰. Mais afirmativo e personalizado é ainda o facto de as armas de Aragão, únicas replicadas na arca (concretamente no coroamento de uma das cenas de maior significado de todo o túmulo, o Calvário), se encontrarem em número superior a quaisquer outras, nomeadamente às de Portugal. É esta a heráldica dominante nesta concepção tumular, aquela que verdadeiramente impera e aquela que é recordada no momento em que D. Isabel se despoja por completo de toda a sua mundaneidade e se converte em alma pura transportada aos céus por um anjo. São essas as armas que acompanham, de facto, a iconografia da *elevatio animae* que a rainha manda representar no reverso do baldaquino (fig. 81) – uma iconografia a que Vergílio Correia aponta uma origem francesa (no século XIII) mas que é, na verdade, frequente na tumulária peninsular da centúria de Trezentos, como bem nota Clementina-Julia Ara Gil²⁹¹ e, no seu seguimento, Francisco Pato de Macedo²⁹². Na tumulária portuguesa, esta iconografia repete-se somente em três outros casos²⁹³ e apresenta a forma original de se

²⁹⁰ Francisco Pato de Macedo – A Capela Funerária da Rainha D. Isabel de Aragão. *Ob. Cit.*, p. 647.

²⁹¹ Clementina-Julia Ara Gil – *Escultura Gótica en Valladolid e su Provincia*. Valladolid: 1977.

²⁹² Francisco Pato de Macedo – A Capela Funerária da Rainha D. Isabel de Aragão. *Ob. Cit.*, p. 649.

²⁹³ São eles: o túmulo com jacente de D. Rodrigo Sanches (Mosteiro de S. Salvador de Grijó); o fragmento de tampa com jacente de cavaleiro patente no Museu Arqueológico do Carmo (Lisboa); a arca de Rui Vasques Ribeiro e de sua esposa, D. Violante de Sousa (Igreja Matriz de Figueiró dos Vinhos).

traduzir na figura de um só anjo (não dois, como nos exemplos espanhóis), apresentado em posição frontal e segurando com ambas as mãos o lençol que transporta a alma da bem-aventurada. Será também interessante observar esta representação do sepulcro isabelino, à luz do debate que anteriormente afluímos e que se desenvolve em torno da sexualidade/sexualização da alma na iconografia medieval, reflexo do impacto da distinção entre géneros na conceptualização do processo de salvação. Como vemos, a iconografia mantém-se ligada neste programa a um registo de certo modo *arcaizante*, que dota a figuração da alma de um aspecto imberbe e assexuado²⁹⁴ – ao mesmo tempo que constitui um exemplo privilegiado dessa tendência dominante para materializar quando se trata de conceber a alma depois de ressuscitada.

Procurando extrair algumas conclusões acerca deste programa funerário que D. Isabel de Aragão elabora para si mesma, teremos que reconhecer, antes de mais, a capacidade da rainha para arquitectar e consagrar uma determinada imagem da sua existência, com força suficiente para se projectar no futuro, e que é a expressão visível de um ideal de vida e de fé muito concreto – que deveria inspirar as monjas e garantir-lhe a salvação. Esse ideal pauta-se por uma consciência profunda da importância da Encarnação no processo de redenção da humanidade – portanto de salvação de cada indivíduo – e dos ensinamentos do Novo Testamento na preparação de um estado de graça *post-mortem*. Neste contexto, não só as figuras de Jesus Cristo e da Virgem ocupam, no monumento tumular de D. Isabel, um lugar destacado como intermediários privilegiados na comunicação com o sagrado, como a rainha, ela própria, através do seu jacente, se afirma como modelo desse modo de vida proposto nos Evangelhos e que associa, sem preconceitos e sem contradições, a uma declaração fortíssima da sua *persona social*.

O *moimento* de D. Isabel de Aragão assume assim uma importância destacada, sob diversos pontos de vista: sob o ponto de vista das mentalidades, tanto globais (de que dá um testemunho exemplar) como individual (porque, nas originalidades que concretiza, é também manifestação de uma personalidade e de uma vontade próprias); sob o ponto de vista da produção tumular medieval portuguesa, para a qual este túmulo constitui uma peça fundamental, quer no contexto geral da produção trecentista – na

²⁹⁴ Não obstante as dificuldades de interpretação quanto ao género representado que este tipo de figurações medievais nos colocam.

qual actua como peça maior da estética adstrita ao núcleo de Coimbra, genericamente identificada com Mestre Pêro –, quer no seio mais restrito da tumulária feminina, onde participa com o protagonismo natural de corresponder a um dos apenas três testemunhos de jacentes de rainhas sobreviventes para toda a primeira dinastia – quiçá verdadeiramente o primeiro jacente feminino do quadro tumular português...

A rainha que se fez santa revela-se, assim, neste lugar último que preparou para si, porventura como em nenhum outro documento, sem inibições, sem humildades radicais e sem esse sentido de absoluto despojamento com que a modernidade muitas vezes procurou pintar o seu *retrato*²⁹⁵. Parece-nos ser, pelo contrário, a consciência profunda da sua excepcionalidade, simultaneamente laica e religiosa, enquanto ser cristão do mundo, que aqui se revela e que serve também como via de uma ligação particular que pretende afirmar com o sagrado. A própria opção por um sepultamento isolado, independentemente das razões que estiveram na base do projecto abortado de Odivelas, é indiscutivelmente reveladora (para além de eventuais incompatibilidades entre os esposos²⁹⁶) desse mesmo carácter afirmativo que a rainha manifesta em diversas ocasiões, e de uma assunção de si mesma como agente de um poder próprio e individual.

2.2: D. Vataça, presença feminina na Sé conimbricense

Caso paradigmático deste modelo da dama medieval de poder e das características que podia ter uma autoridade feminina fora dos limites rigorosos da

²⁹⁵ José Mattoso, ele próprio, sublinhou essa aparente contradição entre o retrato espiritualista da rainha que foi sendo consolidado e a diversa realidade revelada pelas peças remanescentes do dito seu “tesouro”, contrárias a um sentido de despojamento absoluto. V. José Mattoso – *História de Portugal. Ob. Cit. Segundo Volume*, p. 150. Ainda que a nós nos possa parecer uma contradição, esta convergência de atitudes – a adopção da imagem de clarissa e a acumulação de riquezas – é o sinal de um ideal de religiosidade laica próprio do final da Idade Média, que se baseia numa positivização das riquezas e na potenciação dos mecanismos de conversão das mesmas em bens espirituais. Do dito tesouro fazem parte: um relicário em forma de Virgem com o Menino (Museu Nacional de Machado de Castro – n. inv. 6034 O-5); um relicário do Santo Lenho (Museu Nacional de Machado de Castro – n. inv. 6036 O-7); um colar (Museu Nacional de Machado de Castro – n. inv. 6037-O8); um bordão de peregrina (guardado pela Confraria de Santa Isabel). São obras da primeira metade do século XIV e de clara factura aragonesa.

²⁹⁶ Como observa Nuno Pizarro Dias, a própria descendência tão reduzida do casal Dinis e Isabel, resumida a dois infantes, Constança e Afonso, nascidos quando a rainha tinha ainda 17 e 20 anos, poderá marcar o afastamento efectivo entre os cônjuges – embora não seja de excluir também a possibilidade de a consorte ter ficado estéril. V. Nuno Pizarro Dias – Dinis e Isabel, uma difícil relação conjugal. *Ob. Cit.*, pp. 146-148.

família real portuguesa (embora a ela profundamente ligada), é, sem dúvida, o de D. Vataça, a segunda *protagonista* que neste capítulo nos ocupa, por se oferecer, também ela, como mentora (pelo menos) de um projecto próprio de ‘comemoração’ fúnebre de que faz parte uma arca dotada de jacente²⁹⁷ (fig. 82).

O caso de D. Vataça apresenta, de resto, um conjunto de interessantíssimas particularidades que confluem, mais directa ou mais indirectamente, no programa funerário (em sentido alargado, não estritamente tumular) por ela escolhido e que o tornam um âmbito de análise simultaneamente rico e singular.

Efectivamente, não podemos esquecer em momento algum – no que faremos somente respeito ao que a própria D. Vataça pretendeu ela própria eternizar – a ascendência desta nobre senhora e o percurso que a conduz a Portugal, que, se por um lado, são reveladores de uma posição social destacada – e que se articula com a rede monárquica europeia –, por outro sublinham a extraordinária capacidade de adaptação desta dama (que se revelará fundamental para um prestígio sempre por ela reforçado) e mostram-nos bem, e no concreto, os processos de aculturação que estas nobres senhoras, que transitam entre reinos, realizam nas suas vidas e em seu redor. Exterior ao sangue real português, o berço de D. Vataça ligava-a, por outro lado, a outras casas reinantes, de modo mais directo à coroa do Império de Niceia²⁹⁸, por ser filha de Eudóxia Lascaris (também chamada simplesmente Lascara), e, portanto, neta de Teodoro II Lascaris e sobrinha do seu sucessor, João IV Lascaris, o último dos imperadores de Niceia. Eudóxia, irmã do imperador destronado, casara em Constantinopla com D. Pedro, conde de Ventimiglia e de Tende (pai de D. Vataça) e dali viajara para a Ligúria de onde, por sua vez, partiria para Aragão (viúva ou recém-

²⁹⁷ Para o conhecimento de D. Vataça contribuíram maioritariamente, até hoje, Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura, cujos estudos seguimos de perto em matéria biográfica: Vataça – uma dona na vida e na morte. *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*. Vol. I. Porto: Centro de História da Universidade do Porto / Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987, pp. 159-193; Os Bens de Vataça. Visibilidade de uma Existência. *Revista de História das Ideias*. Vol. 9. Coimbra: Instituto de História das Ideias da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1987, pp. 33-77.

²⁹⁸ O maior dos estados bizantinos gregos fundados pela nobreza exilada do Império Bizantino, após a tomada de Constantinopla pelos cruzados da Quarta Cruzada. Este Império durou de 1204 a 1261. A identificação que por vezes se encontra relativa a D. Vataça como “infanta da Grécia” é, na verdade, imprecisa (como já sublinhou Francisco de Simas Alves de Azevedo), no sentido em que, por um lado, “infante” é um termo especificamente de aplicação peninsular, e, por outro, não existe na época nenhum estado chamado Grécia (mas sim alguns estados de língua grega, como é o caso de Niceia). V. Francisco de Simas Alves de Azevedo – A águia bicéfala bizantina em Portugal. *Revista da Universidade de Coimbra*. Vol. XXXVIII (1992), p. 102.

divorciada de D. Pedro²⁹⁹ e, possivelmente, pretendendo distanciar-se da dominação angevina de Génova). Ali, Pedro III protegeu-a a si a e sua mãe, e ali D. Vataça tomou contacto e proximidade com D. Isabel, filha do rei aragonês, relação determinante naquele que viria a ser o seu percurso, realizado, na sua mais importante parcela, em associação à coroa de Portugal.

Assim, a partir de 1282, D. Vataça encontra-se em território português (acompanhando a futura soberana) e, progressivamente, fundir-se-á na História, na nobreza e nos costumes deste reino, não só como elemento próximo da rainha, mas também pela ligação que estabelece, por matrimónio, com uma das importantes linhagens portuguesas, os de Soverosa, concretamente através de D. Martim Anes de Soverosa, com quem casa a 10 de Julho de 1285. Nesta ocasião, D. Martim faz doação *propter nuptias* a sua esposa, segundo o costume da Estremadura (como ele próprio afirma ser), de metade de toda a sua herança (bens móveis e de raiz), em Portugal, Leão e Castela, “transferência” que ocorreria em 1295, ano em que D. Martim viria a falecer, provavelmente a 21 de Agosto de 1295, dia e mês em que D. Vataça manda celebrar o seu aniversário³⁰⁰. A morte de D. Martim Anes tornava, assim, D. Vataça, dez anos depois da chegada a Portugal, a legítima detentora de um importante património fundiário e de honra assinalável, situado privilegiadamente na região Centro do reino e que por acção própria trataria ainda de aumentar, mas que não deixaria de lhe trazer dissabores com a linhagem a que pertencia o cônjuge, que via nesta “excessiva” generosidade de D. Martim para com a sua esposa uma situação inconveniente de dispersão das honras familiares. Viúva e sem filhos, esta posição de D. Vataça revela alguma fragilidade, na oposição que sofre por parte da família do marido, pouco interessada em ver como herdeira de parte apreciável dos bens da família um elemento

²⁹⁹ Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura – Vataça – uma dona na vida e na morte. *Ob. Cit.*, p. 168.

³⁰⁰ O último acto que se lhe conhece corresponde precisamente ao testamento, que data de 19 de Agosto de 1295, no qual nomeia como testamenteiras D. Vataça, sua esposa, D. Constança de Riba de Vizela, sua mãe, e Garcia Martins do Casal, seu mordomo (o pai já falecera, antes de 1292) (ANTT – Sé de Coimbra, 2ª inc., m. 84, n.º 3820). São aquelas duas mulheres as principais herdeiras de D. Martim: a Vataça cabiam todos os seus herdamentos na Estremadura, “*com tudo o que pertencia à honra de Soverosa, com o quinhão que a sua tia, Dordia Gil, tinha em Elvas e nas Vintureiras (Abitureiras? c. Santarém), mais metade dos bens dele em Lousada, se conseguisse vencer a contenda que traziam com Sancha Manriques, sua sobrinha, filha de Manriques Gil*”; D. Constança, por sua parte, ficava com os bens obtidos pelo casal por troca com a Ordem de Uclés, em 1288, ou seja, as herdades de Avintes (c. Vila Nova de Gaia), Cepães (c. Fafe), Atães (c. Guimarães), Atei (c. Mondim de Basto), Cerva (c. Ribeira de Pena), Lordelo de Panóias (c. Vila Real), Rabadelas. V. Maria Helena da Cruz Coelho – Vataça – uma dona na vida e na morte. *Ob. Cit.*, p. 169.

estranho à linhagem. O conflito, que não deixou de a assolar ao longo de toda a vida, estender-se-ia mesmo para além da morte de D. Vataça, vindo a ser herdado pelos cónegos da Sé de Coimbra, últimos testamenteiros da nobre dama.

Mas para além desta integração numa das mais importantes famílias do reino – e das dinâmicas por ela criadas na vida de D. Vataça – será a ligação profunda que sempre mantém com a coroa (não apenas porque dama da corte da rainha D. Isabel, mas também e sobretudo enquanto aia dos filhos e netos do casal, de D. Constança e seus filhos), que criará as condições para um engrandecimento progressivo das suas posses e, consequentemente, do seu prestígio.

Vivendo a maior parte do tempo que esteve em Portugal (ou, sempre ligada à família real portuguesa, em Castela) na condição de viúva, e entroncando, ela própria, numa linhagem de soberanos (mesmo que destronados); consciente da carga de prestígio que o sangue que carregava lhe trazia e apostada em reclamá-la no conjunto de acções de potencial memorialístico em que se empenha, D. Vataça constitui um caso exemplar de análise – como dizíamos – dos usos do poder no feminino, das muitas formas que neste contexto esse poder podia assumir e dos mecanismos através dos quais as senhoras da nobreza o exerciam, alguns próprios da sua posição social, outros inclusivamente ‘partilhados’ com as rainhas.

“*Mulher entre mulheres*”, D. Vataça personifica um interessante modelo de actuação alternativo ao da viúva “retirada” e consagrada à vida espiritual (mais ou menos intensamente) – diríamos até, menos tradicionalmente feminino – mas que nem por isso deixa de encontrar espaço para se concretizar; não obstante os conflitos em que, neste processo, se vai vendo envolvida e que, desde a oposição dos familiares do marido (a uma lógica de herdamento privilegiado por via feminina e não linhagística), à tentativa de usurpação do seu castelo e vila de Huelva³⁰¹, não deixam de dar conta, por um lado, das dificuldades que se ofereciam a uma mulher na afirmação como senhora e suserana, por outro, da capacidade de gestão e da inteligência e tacto diplomático que ao longo da sua vida parecem tê-la caracterizado.

Os bens que lhe conferem esse poder terratenente advêm-lhe, em território português, maioritariamente da herança do marido, de acções de compra e escambo que

³⁰¹ Em 1315, numa acção concertada entre o infante de Castela, Pedro, tutor de Alfonso XI, e Rui Dias, alcaide da vila.

realiza, bem como de uma doação que lhe faz, como dissemos, a rainha-mãe D. Beatriz (viúva de D. Afonso III), a pedido de D. Isabel, de todos os herdamentos que havia comprado a Urraca Alfonso, sem que a doação especifique em que parte do território português esses bens se situam exactamente.

Por outro lado, nos domínios de Castela, D. Vataça dispõe de Villalar (junto a Tordesilhas), por doação do monarca, Fernando IV, de 4 de Maio de 1310, doação na qual se incluem “*todos os terrenos e povoados, peitas e direitos, justiças e senhorio, reservando o rei para si a moeda foreira, arrecadada de 7 em 7 anos, jantar e “minérias” e exigindo que lhe faça guerra ou paz com as fortaleza que aí estão*”³⁰². A 20 de Fevereiro de 1311, doa-lhe o mesmo rei, vitaliciamente, a vila de Pedraja, com todas as terras, povoados, moradores, justiça, senhorio real, moedas, serviços, fossadeira, martinhádegas, jantares, peitas de judeus e mouros, foros e direitos³⁰³. Pretendiam estas doações retribuir o papel desempenhado por D. Vataça na corte castelhana e junto da família real de Castela, desde que ali se instalara, acompanhando a infanta portuguesa D. Constança, quando esta tinha apenas sete anos e ali se dirigira para casar com Fernando. Ali permaneceu D. Vataça de 1297 a 1317, prolongando o papel de ama da filha dos reis portugueses, numa compensação, quiçá satisfatória – quer no acompanhamento da rainha de Castela, quer cuidando dos seus filhos, Leonor e Alfonso – da ausência de laços materno-filiais próprios na sua vida. Por outro lado, D. Vataça continuava gerindo sabiamente a posição de prestígio e confiança que a levava até ali e que as doações do rei castelhano não podem deixar de reflectir³⁰⁴.

Um exemplo claro e concreto de uma lúcida administração dos bens e de uma vontade de criar um senhorio próprio, consolidando o seu estatuto de autêntica senhora feudal, no reino de Portugal, é-nos dado pelo escambo que D. Vataça realiza com a Ordem de Santiago, a 4 de Outubro de 1310, aproveitando a primeira doação recebida do rei de Castela. Troca, assim, Villalar pela vila de Santiago do Cacém (mostrando que os seus interesses estavam claramente em Portugal e no regresso ao reino), que só deteria enquanto fosse viva e acrescentando à transacção a concessão à Ordem de

³⁰² Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura – Vataça – uma dona na vida e na morte. *Ob. Cit.*, p. 171.

³⁰³ *Ibidem*, p. 173.

³⁰⁴ Fernando IV acrescentaria ainda àquelas dádivas a obrigação de, à morte de D. Vataça, dar aos seus testamentários ou aos seus herdeiros, 50 000 morabitinos da nova moeda que ele mandara cunhar (*Ibidem*, p. 173).

20.000 morabitinos para mantimento da guerra contra o infiel muçulmano³⁰⁵. Já uns meses antes, a 16 de Junho de 1310, D. Vataça adquirira o castelo e vila de Huelva aos testamenteiros de Diego López de Haro, sinal de um empenhamento particular da dama, sobretudo nesse ano, na consolidação e no enriquecimento do seu património, como também da carga significativa, neste caso, do castelo, que ao longo de todo o período medieval se configurará como elemento definidor do poder dos senhores feudais. Foi esta vila e este castelo que, como dissemos, lhe tentaram usurpar, ao que D. Vataça respondeu com a concessão *post mortem*, por “juro de herdade”, dos mesmos ao concelho de Sevilha, reservando o usufruto para si enquanto fosse viva e determinando a escolha do alcaide entre os cavaleiros e escudeiros seus vizinhos, o qual estava obrigado a fazer-lhe homenagem³⁰⁶.

Isto no que respeita aos bens de raiz. Mas também no que se refere a bens móveis, D. Vataça constitui um caso privilegiado de estudo, uma vez que se conserva um inventário dos seus bens, certamente redigido pelos cónegos da Sé de Coimbra, a fim de garantirem o cumprimento das suas últimas disposições testamentárias, bastante detalhado e que vem complementar o conhecimento que temos das suas posses imóveis, permitindo assim o alcance da personagem também numa perspectiva aproximadamente “doméstica”, mais privada, enquanto parte que são do ambiente material em que esta dama se movimentava e que servia de cenário ao seu dia-a-dia. Esta é uma análise que já anteriormente foi feita por Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura³⁰⁷, que identificaram no meio cortesão de que D. Vataça se oferece como protagonista, uma clara marca oriental, que perpassa a sua formação cultural mas também o orgulho na

³⁰⁵ Algumas fontes mais antigas desenham mesmo a imagem de uma Vataça guerreira, comandando o seu próprio exército para conquistar a vila aos mouros – o que é um caso interessante de aprofundar, demonstrativo, simultaneamente, da memória de cariz masculinizante que D. Vataça acabou por potenciar para si mesma e, obviamente, do efeito de dignificação inerente a qualquer forma de participação na Guerra Santa. V. Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura – Vataça – uma dona na vida e na morte. *Ob. Cit.*, p. 172.

³⁰⁶ D. Vataça tinha ainda bens nas freguesias de Mexomil, S. Pedro de Ferreira, S. Salvador de Freamude e Santa Maria de Carvalhosa (c. Paços de Ferreira), nas freguesias de Lousada e Macieira (c. Lousada), nos concelhos de Guimarães e da Lousã, bem como em Lisboa (umas casas que lhe deu a rainha D. Isabel), em Sintra e em Santarém. Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura consideram que a participação de D. Vataça na exploração destes territórios terá sido fundamentalmente indirecta, limitando-se a receber os proventos dali resultantes por meio de rendas que cobrava a colonos pelo cultivo da terra, e delegando em João Sanches d’Alcoa, seu mordomo-mor e procurador-geral até 1322, a directa gestão dos processos. V. Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura – Vataça – uma dona na vida e na morte. *Ob. Cit.*, pp. 176-177.

³⁰⁷ Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura – Os Bens de Vataça. Visibilidade de uma Existência. *Ob. Cit.*.

linhagem de que descende e o gosto pela ostentação dessa mesma origem. Esta marca alia-a D. Vataça a uma característica bem própria do contexto peninsular dessa altura, patente numa influência do franciscanismo (por via do cristocentrismo por ele propugnado) sobre a sua espiritualidade pessoal, que se espelha na posse de objectos como um relicário com sangue de S. Francisco e os *Actos dos Apóstolos* (entre os vários livros que possui) ou ainda no privilegiar das cruzes. Neste contexto talvez seja, de resto, de assinalar a preponderância que o contacto com o universo das clarissas terá tido na fase final da vida de D. Vataça.

Como sinal visível daquele orgulho e gosto pela lembrança da ascendência familiar pode ser lido o conjunto de jóias e adornos de que D. Vataça não se desfaz até à morte – grinaldas, colares, cintas, anéis, braceletes e um *cadeado* de aljófar e esmaltes (que deixa à rainha D. Isabel no primeiro testamento): “*sem dúvida jóias de família, antigas, e por isso algumas deterioradas, que adornaram o seu corpo em vida e lhe transmitiram o brilho e fascínio de antepassados ilustres*”³⁰⁸. Particularmente interessante, neste contexto objectual de provável índole linhagística e documentação de um passado imperial, parece-nos ser a existência de uma coroa, que a mãe lhe legara e que D. Vataça sempre guardou em vida, adquirida depois (a 17 de Maio de 1337) pela rainha D. Beatriz aos seus testamenteiros³⁰⁹.

Enquanto se encontra em Castela, D. Vataça participa, numa acção diplomática que se deixa adivinhar na referência à sua pessoa numa ou outra documentação, nas dinâmicas de negociação e relacionamento entre as principais casas reinantes peninsulares (Portugal, Castela, Aragão), bastante activas e complexas ao longo do reinado de D. Dinis, actuando a favor dos interesses dos soberanos portugueses. Assim, no âmbito da tentativa de pacificação entre Castela e Aragão, nos primeiros anos de 1300, que D. Dinis arbitrou, D. Vataça surge mencionada por Jaume II de Aragão, concretamente numa carta que este dirige ao rei de Granada (seu aliado), como tendo

³⁰⁸ Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura – Os Bens de Vataça. Visibilidade de uma Existência. *Ob. Cit.*, p. 43. Entre os bens contabilizados no inventário estão: tapeçarias, quadros, baixela de ouro e prata, almofadas, 3 tabuleiros de xadrez, uma cama (decorada no céu com figuras de Tróia), 4 almadrakes, 2 lençóis, 2 colchas, 1 cabeçal lavrado, 4 faceirós, vestuário (não muito abundante, possivelmente por, à semelhança do que se detecta no comportamento de outras damas – e vimo-lo no exemplo de D. Isabel de Aragão – ter sido entretanto distribuído entre as donzelas e criadas da sua casa e mesmo dada aos pobres), jóias ou pedras preciosas, cruzes, relicários, um *agnus dei*, amuletos (todos estes objectos de devoção pessoal) e livros.

³⁰⁹ ANTT – Sé de Coimbra, 2ª inc., m. 88, nº 4121.

sido responsável, a par de D. João Afonso Telo, conde de Barcelos e mordomo-mor de D. Dinis, pela sua concessão em atender à reunião promovida em Ariza com os infantes Enrique e Juan de Castela, com vista, entre outros aspectos, a promover o encontro do monarca com María de Molina³¹⁰. D. Vataça voltaria a assumir um papel importante, com o mesmo conde e oficial do rei, nas negociações entre os dois reinos, realizadas em 1303³¹¹.

No complexo cenário político gerado com a morte precoce de Fernando IV (ocorrida a 7 de Setembro de 1312), profundamente desfavorável à rainha de origem portuguesa, D. Constança, incapaz de se impor na administração da menoridade do filho (futuro Alfonso XI), D. Vataça actuaria ainda sobre a infanta que criara, servindo de intermediária da influência de D. Isabel, sua mãe. D. Constança viria, contudo, a falecer sem apoios e mesmo passando por dificuldades de ordem material, em Novembro de 1313, ditando, a médio prazo, o regresso daquela dama a Portugal.

De 1317 a 1323 nada sabemos sobre o percurso ou as acções de D. Vataça.

A 24 de Janeiro de 1323, encontrava-se instalada na fortaleza e paço que possuía em Santiago do Cacém, pois ali manda redigir o seu primeiro testamento³¹².

Neste, e à primeira vista, é como se D. Vataça elege-se a rainha D. Isabel, consorte de D. Dinis, como sua guia e protectora, pois é sob a sua tutela, à sombra das opções da soberana (inclusive no modo de distribuir os bens), que a dama coloca a sua própria memória, como se a escolha do lugar de sepultura decorresse simplesmente de um desejo de vizinhança relativamente ao corpo da soberana, que assim se tornava a verdadeira responsável pela escolha da instituição em causa³¹³.

³¹⁰ José Augusto de Sotto Mayor Pizarro – *D. Dinis. Ob. Cit.*, pp. 149-150.

³¹¹ “*Os meses de Janeiro e Fevereiro de 1303 são por isso documentados por diversas cartas expedidas por D. Isabel, por D. Vataça e pelo próprio Dinis, instando Jaime II a esclarecer quais as propostas que o rei português deveria apresentar ao genro nesse futuro encontro*”, celebrado em Badajoz (José Augusto de Sotto Mayor Pizarro – *D. Dinis. Ob. Cit.*, p. 152).

³¹² O primeiro testamento inclui-se no segundo. Os testamentos de D. Vataça são conhecidos pelos seguintes documentos: ANTT – Sé de Coimbra, 2ª incorp., m. 5, nº 269 (talvez o original); ANTT – Sé de Coimbra, 2ª incorp., m. 77, nº 3208 (traslado de 28 de Outubro de 1336); ANTT – Sé de Coimbra, 2ª incorp., m. 35, nº 1446 (traslado de 9 de Novembro de 1368).

³¹³ A forma imprecisa em que declara esta sua opção – “*aquell logar hu mha senhora Raunha dona Issabel de Portugal e do algarve se mandar soterrar*” – poderá ser o sinal precisamente de um momento de indefinição, pelo menos oficial, da soberana relativamente ao seu local de sepultamento, na sequência do abortar recente do projecto de Odivelas. V. ANTT – Sé de Coimbra, 2ª incorp., m. 77, nº 3208. O

A opção (adivinhada?) por Santa Clara não era, de qualquer modo, de todo estranha às inclinações espirituais da própria D. Vataça; antes concordava com uma verdadeira integração desta dama na rede de relações de apoio e inter-dependência gerada entre as comunidades mendicantes e a nobreza trecentista, de que a sua aceitação na irmandade espiritual dos frades menores, em 1290, dá testemunho e vem reforçar³¹⁴. No âmbito deste processo, a 6 de Dezembro de 1290, por carta solene concedida por Fr. Pedro Vasques, ministro dos Frades Menores da Província de Santiago, aos benefícios espirituais (em sentido mais abstracto) inerentes à entrada na irmandade, junta-se a garantia de sepultura solene num dos conventos portugueses da Ordem para esta dama.

Neste sentido, a subordinação às preferências de D. Isabel não seria total, ou pelo menos não se realizaria por puro seguidismo, no apagamento da personalidade própria de D. Vataça ou até em contraste com o seu pensamento particular. Talvez se trate sobretudo de um momento de conciliação de duas espiritualidades, que deveria ter conhecido tradução material no encontro entre as duas sepulturas, caso a segunda não tivesse mudado a sua decisão.

De qualquer forma, é à rainha que D. Vataça nomeia como testamenteira e, nesta condição, a ela lega a responsabilidade de dispor dos seus bens imóveis, que deveriam ser aplicados no sufrágio da sua alma (1000 missas de sacrifício) e no exercício de uma generosidade demonstrativa da gratidão que sentia para com os seus criados e criadas – uma preocupação interessante que mostra um cuidado para com os que dela dependem que já noutras ocasiões observámos nas mulheres. De resto, a prodigalidade era uma virtude devida a uma senhora e suserana como D. Vataça e uma preocupação maior dos testadores deste período, que sempre salvaguardam a reparação das dívidas deixadas (seja de que natureza for). Este ponto do acto testamentário não deixa de ser, por outro lado, o reflexo, como sugerem Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura, de uma povoada rede de relações que se torna mais rica e complexa nas doações que

marido de D. Vataça, D. Martim Anes de Soverosa, por sua parte, encontrava-se sepultado na igreja de S. Francisco de Santarém e em momento algum D. Vataça parece conceber a ideia de o acompanhar.

³¹⁴ Por esta integração, D. Vataça passava a usufruir de “*benefícios espirituais, em testemunho de uma afiliação religiosa confraternal, que os Franciscanos disponibilizavam para os seus amigos, benfeitores ou tão simplesmente protectores*”, o que gerava uma rede familiar de cariz espiritual que se foi estruturando em todo o mundo ocidental a partir de finais do século XIII. V. Saúl António Gomes – As ordens mendicantes na Coimbra medieval: notas e documentos. *Lusitânia Sacra*. 2ª Série. 10 (1998). Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa - Universidade Católica Portuguesa, 1998, pp. 173-174. Neste artigo, está patente a transcrição de dois documentos relativos a esta aceitação de D. Vataça na irmandade franciscana: docs. 5 e 6, pp. 199-200.

determina no segundo acto. Sendo D. Vataça uma estrangeira estabelecida num território onde não dispunha de laços de sangue familiares, resultava mais do que natural que em seu redor se estuturasse uma corte própria, que se patenteia numa série de nomes (sobretudo femininos) registados naquele instrumento.³¹⁵ Nesta ‘família’ assim gerada, parece mais do que natural que constatemos o predomínio das mulheres entre as principais beneficiárias dos seus legados, correspondendo, no segundo testamento, a mais de metade das personagens contempladas³¹⁶.

Embora as certezas falhem em absoluto – dada a ausência de provas suficientes – tem vindo a considerar-se que D. Vataça terá acompanhado a rainha D. Isabel na instalação em Santa Clara (no paço próximo do mosteiro, já sabemos), a partir do ano de 1325. “*A prová-lo*” – consideram Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura – “*está o facto de a rainha, no seu primeiro testamento de 1314, não mencionar D. Vataça, e no segundo, de 1327, lhe deixar 100 marcos de prata e a nomear sua testamenteira*”³¹⁷. Não obstante, a ser verdade que D. Vataça permaneceu em Castela até 1317, mais do que o sinal de uma aproximação “de estado” (ambas viúvas) e física (recolhidas em Coimbra), vemos nesta diferença testamentária o reflexo do percurso geográfico realizado pela dama de origem bizantina, que em 1314 ainda se encontrava em território castelhano. De qualquer forma, o facto de ser nas “*cassas de dona Isabel a par do mosteiro de Santa Clara de Coimbra*”³¹⁸ que D. Vataça manda redigir o segundo testamento, no dia 1 de Abril de 1336, parece confirmar aquela ideia. Não obstante, fica por explicar o porquê do abandono da vizinhança de D. Isabel nas opções de sepultamento, ainda em vida da soberana, perante o tão forte estreitar de relações que significaria a convivência no paço de Coimbra e, sobretudo, o apartar de Santa Clara (optando pela Sé de Coimbra) quando era ali que se encontrava na hora da morte e com aquela comunidade supostamente partilhara os últimos onze anos da sua vida. Se se tratou de uma questão relacionada com o grau de dignificação da sua sepultura que a

³¹⁵ Esta ausência tende, de facto, a ser colmatada pela criação de um parentesco artificial, que inclui desde damas de alta estirpe e simples servidoras. V. Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura – Vataça – uma dona na vida e na morte. *Ob. Cit.*, p. 181.

³¹⁶ Neste mesmo sentido é também interessante a especificação que faz relativo à ordem em que as suas determinações deviam ser seguidas quanto ao gasto da sua fortuna: primeiro as missas, depois a sepultura, depois as mulheres e, só depois delas, os homens. V. ANTT – Sé de Coimbra, 2ª incorp., m. 77, nº 3208.

³¹⁷ Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura – Vataça – uma dona na vida e na morte. *Ob. Cit.*, p. 179.

³¹⁸ ANTT – Sé de Coimbra, 2ª incorp., m. 77, nº 3208.

mudança de opção eventualmente lhe permitiria – o que não deixa de ser questionável tendo em conta que desde 1290 e enquanto membro da Ordem Terceira lhe estava garantida *sepultura solene* em qualquer uma das casas franciscanas e que, por exemplo, sabemos da existência, pelo menos, de um outro túmulo decorado e com jacente em Santa Clara, pertencente a um nobre aragonês (o que tornava viável que um *moimento* para D. Vataça, como o que veio a ter, também ali tivesse lugar)³¹⁹ – não podemos deixar de ver neste suposto desejo de ostentação (que aparentemente se tornara mais preponderante ou que os cónegos teriam conseguido estimular na nobre senhora perto do final da vida) um interessante testemunho de uma utilização dos recursos materiais/visuais na procura de benesses espirituais e, simultaneamente, na “publicitação” que o Homem medieval faz de si próprio – como o programa escolhido, de resto, bem elucidada. Também não podemos menosprezar o facto de ser Coimbra a cidade eleita por D. Vataça, o que é sem dúvida demonstrativo de uma aproximação aos interesses e ao lugar de permanência da rainha (independentemente dos motivos), a quem sempre se manteve profundamente ligada.

O certo é que, fosse qual fosse a razão e a natureza da nova relação estabelecida com o cabido conimbricense, D. Vataça acabou por preterir a comunidade clarissa que tinha, efectivamente, na figura da rainha D. Isabel um figura tutelar e no culto fúnebre em sua homenagem uma tarefa vital da sua existência (mesmo que não desde a origem), mandando instituir capela própria na sé da cidade, a qual devia ser mantida por quatro capelães (durante um ano após a morte) e cinco (a partir do segundo ano), que deviam rezar as horas e nove orações sobre os mortos, espargindo água benta, e que eram supervisionados pelo próprio bispo. “*O recheio da capela que em vida possuía, no qual se destacavam dois cálices, um missal, dois breviários em quatro volumes, uma cruz de jaspe, vestimentas, frontais, panos, quadros de marfim e madeira, majestades e “empolas” de prata (...) Três lâmpadas, mantidas com cera e azeite, assinalavam a sua sepultura aos homens, chamando à oração, e iluminavam a sua alma no caminho até Deus*”³²⁰. O investimento num projecto de cariz mais pessoal, porque individualizado, e certamente o agudizar da consciência da necessidade de uma justa e correcta administração dos seus legados, trazido com a aproximação à hora da morte, traduzem-

³¹⁹ Para não falar no túmulo da infanta D. Isabel, parte integrante do projecto isabelino.

³²⁰ Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura – Vataça – uma dona na vida e na morte. *Ob. Cit.*, pp. 187-188.

se, no seu segundo testamento, numa indicação mais exaustiva e detalhada das partilhas e dos investimentos a fazer com os seus bens, compreensível até pela necessidade de abranger todos os aspectos inerentes à instituição e à manutenção da capela, da qual decorriam exigências bem diferentes das 1000 missas ordenadas no primeiro instrumento testamentário.

De resto, o afastamento da “sede” do projecto isabelino não significa qualquer quebra na relação de estima que as continuava a unir; a prová-lo estão os objectos de grande significado que D. Vataça continua a destinar a esta sua senhora no segundo testamento: uma cruz de ouro do Santo Lenho, uma caldeira de cristal para água benta, uma majestade de sândalo e um saltério em francês.

Quanto às condições específicas do seu sepultamento, pede D. Vataça, neste testamento, “*que os meus testamenteyros me façam fazer a mha sepultura per a quella guissa que eles virem que compre assi como eles sabem que he mha vontade...e meu moymento commo dicto he*”³²¹. Se a 24 de Janeiro de 1336 a nobre dama se expressa nestes termos, claramente indicativos de uma composição ainda futura do seu “moymento” – que, portanto, caberia já aos seus testamenteiros realizar, embora seguindo as determinações (como deixa perceber também), mais gerais ou mais específicas (?), por ela deixadas – sabemos que, cerca de um ano depois, a 29 de Janeiro de 1337, o túmulo estaria pronto a receber o corpo de D. Vataça, pois nessa data foi registado o pagamento (em 161 libras e 8 soldos e um manto) a mestre Pêro, “*pelo moymento que fiz de Dona Vataça*”³²². Este constitui um documento absolutamente excepcional (muitos outros do género se terão perdido), que nos dá a indicação precisa do autor desta obra, provavelmente o mesmo mestre Pêro que detectamos nesse outro registo único que é o citado contrato de encomenda do túmulo de D. Gonçalo Pereira, e aquele a quem se atribui, pelas semelhanças formais com o jacente de D. Vataça, a execução do *moimento* da rainha D. Isabel.

Desconhecendo a data exacta do falecimento de D. Vataça, teremos que afirmar, assim, que terão sido os cónegos da Sé de Coimbra, testamenteiros e herdeiros de D. Vataça, senão os responsáveis pela elaboração do projecto (não o sabemos), pelo menos os protagonistas neste acto final de encerramento do mesmo. No entanto, quer

³²¹ *Ibidem.*, p. 190.

³²² ANTT – Sé de Coimbra, 2ª inc., m. 88, nº 4200.

considerando as palavras de D. Vataça no seu testamento, quer tendo em conta o sentido dominante do programa escolhido (nomeadamente para a arca), que não deixa, ainda assim, de se harmonizar com a exclusividade heráldica da (possivelmente) única arca original de um bispo conservada na mesma igreja, não podemos deixar de suspeitar de um certo grau de intervenção da vontade própria de D. Vataça – que os cônegos se teriam limitado a respeitar (?), ou a concluir (?), como fizeram com outras vontades da nobre dama; portanto, de um protagonismo feminino inegável na definição dos caracteres – se não até no acompanhamento inicial da execução – do mais cabal testemunho do seu projecto de ‘comemoração’ fúnebre³²³.

A mensagem dominante do programa tumular é claramente de sentido heráldico, reafirmando, por meio de monumentais águias bicéfalas³²⁴ dispostas sob amplas arcadas cogulhadas e separadas por micro-botaréus ameados e fenestrados, a linhagem imperial de que descende, por via materna, D. Vataça (e abdicando por completo da referência ao ramo familiar a que se associou por matrimónio³²⁵). Esta afirmação deveria ser reforçada pelo conteúdo de uma inscrição que muito provavelmente se desenhava numa placa encastrada no rebordo da tampa e que as três perfurações que ali se encontram bem sugerem. Não precisam de se inserir em escudos para que estas águias possam ser consideradas como heráldicas (no sentido mais correcto do termo), e a dimensão que assumem e a expressão impactante que a forte saliência lhes confere, parecem-nos bem expressivas daquilo que pretendem afirmar.

³²³ Considerando o que devia ser o tempo médio de feitura de um *moimento* com estas características – tendo por referência a inscrição patente no túmulo de Fernão Gomes de Góis (séc. XV, todo figurado), elaborado em cerca de um ano – estamos em crer que D. Vataça ainda assistiu, pelo menos, ao início da execução do seu sepulcro (e, por isso, pode ter sido responsável pela aprovação do seu desenho).

³²⁴ “É conhecido o uso, mais ou menos documentado, da águia bicéfala de ouro ou prata pelas dinastias bizantinas, a partir dos últimos Comnênes (segunda metade do século XII), uso, aliás, em que foram imitadas, por motivos vários, por potentados sérvios, búlgaros, romenos, albaneses, montenegrinos e, evidentemente, pelos príncipes de Moscovo, mais tarde imperadores da Rússia. Igualmente a Igreja Ortodoxa, muito vinculada, como bem sabido, ao poder político, no mundo bizantino, da águia bicéfala fez uso, uso mantido até à nossa época, como se viu, no exemplo português. E é um motivo cujas origens se podem buscar (...) em antiquíssimas esculturas hititas (século XV antes de Cristo), na Capadócia Setentrional” (Francisco de Simas Alves de Azevedo – A águia bicéfala bizantina em Portugal. *Ob. Cit.*, p. 103).

³²⁵ O que pode ser entendido, entre outras interpretações, como um “apagamento” natural face à supremacia social absoluta da linhagem própria de D. Vataça, neste caso, mas não deixa de ser interessante perante os processos de legitimação enquanto herdeira de D. Martim Anes de Soverosa em que se manteve sempre envolvida e o facto de a sua arca se destinar, afinal, a Portugal, onde fazia sentido preservar a memória da sua ligação a um das mais prestigiadas famílias nobres portuguesas.

Por sua parte, a figura jacente, libertando-se da tampa no boleado e farto volume próprio do trabalho de mestre Pêro, oferece um *retrato* modelar da feminilidade da época, relativamente contido mas eficaz nos seus elementos constituintes (fig. 83). Entre eles: o vestuário típico das damas trecentistas (vestido de abundante tecido prolongado até aos pés que quase oculta na totalidade, terminado nos braços em mangas trabalhadas, que se deixam perceber por debaixo do manto, preso no peito por um grande firmal (outra marca do trabalho deste escultor) e agarrado sob o braço esquerdo em pose delicada e “realista”); o véu curto (ou mantilha, como lhe chama Cordeiro de Sousa, a propósito dos jacentes de Lisboa) sobre beatilha que lhe cobre os cabelos e o pescoço, deixando somente visíveis os traços do rosto (como convém a uma mulher viúva), este bastante deteriorado mas aparentemente concordante com os olhos amendoados, ligeiramente descaídos nos cantos exteriores, o nariz saliente e a boca inexpressiva, que detectamos também no fâcies de D. Isabel de Aragão. Um anjo acompanha D. Vataça à cabeceira³²⁶, em pose em tudo idêntica aos seres angélicos que acolitam o jacente da rainha D. Isabel (fig. 84). Dois cães dispõem-se aos pés, servindo-lhe de “suporte” e dando o tom do ambiente cortesão semelhante em que estas damas habitam – cães esses que são de tal modo análogos, iconograficamente falando, naquilo que deles se conserva, aos dois canídeos que D. Isabel de Aragão apresenta nessa mesma posição, que quase podemos adivinhar-lhes a brincadeira em que se envolvem, trincando um osso – mas que, dado o desgaste da peça, não é perceptível. Assim, se a comunhão entre os dois jacente (de D. Vataça e de D. Isabel de Aragão) é, em certos pormenores, significativa, não deixamos, por outro lado, de detectar algumas variações que jogam, quanto a nós, a favor até de uma qualidade superior concretizada no jacente da Sé, mais solto, mais dinâmico, mais *naturalista*. Este constitui, portanto, mais um facto que, a par da presença de um mesmo mestre em ambos os projectos, confirma o estatuto elevado de D. Vataça para dispor de um mestre de qualidade demonstrada – o mesmo escultor da rainha –, bem como, pelas suas características, a plena integração desta dama na cultura estética e na moral vigentes naquele que era, afinal, o seu reino de adopção (apesar do intervalo em Castela) há 54 anos. Por outro lado, a riqueza (e a

³²⁶ Do lado oposto da cabeça existiria certamente um outro anjo (pelo que as cicatrizes na pedra nos deixam adivinhar), que entretanto se perdeu, com toda a profunda perturbação a que a peça esteve sujeita do lado esquerdo do jacente – provavelmente aquando da sua deslocação para este nicho onde hoje se encontra.

especificidade) de pormenores que se detecta no jacente de D. Isabel, muito mais completo e abrangente do que o que habitualmente se fazia, não deixa de acentuar a excepcionalidade iconográfica deste último programa. Uma nota curiosa nestas “variações”, detectamo-la na ausência (entre outros recursos, como o baldaquino), no jacente de D. Vataça, do livro, excepcional, de resto, no panorama da tumulária feminina portuguesa e ainda mais gritante para uma mulher de inegável cultura, que tem neste elemento um dos principais bens móveis que possui: no seu inventário de bens elenca-se o número impressionante de 15 exemplares, entre livros profanos – *Terceira Partida*, *Estoria de España* ou *Primera Crónica General*, de Alfonso X; poema *O Cantar de Mio Cid* – e religiosos – missal, breviários, saltérios (estes referidos no testamento), uma *leenda* de Confissões, uma *Legenda Sanctorum*, os *Actos dos Apóstolos* e um caderno *que se comesa d Adam ata a vida de Jhesu Christo* (prólogo de uma crónica ou livro de linhagens?). Por aqui podemos também depreender o tipo de leituras que estas damas – pertencentes à alta nobreza, com uma envolvência familiar privilegiada e um percurso internacional – realizavam e, antes disso ainda, a sua competência efectiva para a prática da leitura. O silêncio que por vezes se detecta nos testamentos, relativamente a estes elementos mostra-nos, por outra parte, as limitações das conclusões que podemos extrair desse tipo de documentação quanto à posse de livros e ao cultivo da leitura entre as mulheres medievais portuguesas.

Assim se percebe que, pese embora a maior contenção nos recursos iconográficos aplicados – e é preciso notar que a comparação natural aqui se faz sempre com o *moimento* da rainha Santa, excepcional a todos os níveis –, é como mulher, acima de tudo, que esta dama se faz lembrada, em nada reflectindo, o seu programa, das práticas de administração de suposta natureza *masculinizada* que a vida a impele a protagonizar; a mulher nobre, de ascendência imperial, valendo-se por si própria, em absoluta singularidade, na elaboração de um projecto de memorialização, na promoção da bem-aventurança da sua alma e na marcação legítima e significativa de um espaço masculino por excelência – também no destino final em que se manda encerrar³²⁷.

³²⁷ Ainda para mais porque, segundo o Livro das Kalendas, o *moimento* foi colocado no coro do cabido – “*sepulta est in choro Colimbriensi monumento elevato et egregie sculpto*” (vol. I, p. 114), de onde foi posteriormente removido. Já em 1807 estava onde hoje está, pois é nessa localização que o descreve António Coelho Gasco – *Conquista, antiguidade e nobreza...de Coimbra*. Lisboa, p. 171, cit. in Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura – *Vataça – uma dona na vida e na morte*. Ob. Cit., p. 191.

2.3: D. Margarida de Albernaz, o primeiro jacente feminino de Lisboa

Mais tradicional se oferece, por isso, desde logo, o caso de D. Margarida de Albernaz, quando lhe observamos a decoração da arca que dela se conserva na Sé de Lisboa, pautada pela distribuição equitativa, ao longo dos quatro faciais, das suas armas próprias e das do marido (fig. 85). Aqui sim, como convém – diríamos – e como é, na verdade, mais habitual. Foi, aliás, através da identificação desse armorial, bem ostentado no programa do sepulcro, cuja arca se destina em exclusivo à decoração heráldica, que José da Cunha Saraiva pôde descobrir a destinatária deste *moimento*, até então de nome desconhecido³²⁸. Essas armas reportam-se à família dos de Albernaz³²⁹ e dos Cogominhos³³⁰, combinação que remete para a figura histórica que corresponde à segunda esposa de D. Nuno Fernandes Cogominho – D. Margarida de Albernaz –, primeiro almirante-mor do reinado de D. Dinis e chanceler do infante D. Afonso, herdeiro da Coroa³³¹ (figs. 86-87). Em conjunto, o casal instituiu capela na Sé de Lisboa, provavelmente nas primeiras duas décadas do século XIV, instituição que daria origem à capela da Misericórdia, mais tarde (depois de reconstruída no século XVII) apelidada de capela de Nossa Senhora da Piedade da Terra Solta (por se encontrar o seu

³²⁸ José da Cunha Saraiva – A Capela da Misericórdia na Sé de Lisboa. Sep^a *Archivo Histórico de Portugal*. Lisboa, 1934, pp. 7-27.

³²⁹ Armas dos de Albernaz: “*escudo esquartelado de azul e prata, com 4 carapeteiros [tipo fantástico de pereira] heráldicos de um ou outro*” (Luíz Gonzaga de Lancastre e Távora – A Heráldica Medieval na Sé de Lisboa. *Boletim Cultural da Assembleia Distrital de Lisboa*. III Série. Tomo I. Lisboa: 1982, p. 176).

³³⁰ Armas dos Cogominhos: “*de vermelho, cinco chaves de prata postas em pala e colocadas em aspa, com os palhetões para cima virados à destra*” (Luíz Gonzaga de Lancastre e Távora – A Heráldica Medieval na Sé de Lisboa. *Ob. Cit.*, p. 175). Tanto na representação de uma como da outra família usam-se escudos de formato peninsular, ditos de ponta redonda, tal como na arca de D. Maria de Vilalobos, que veremos a seguir.

³³¹ Assim o apresenta o próprio rei D. Dinis, numa doação que lhe faz em Salvaterra, por carta dada em Santarém, a 3 de Março de 1314 (ANTT – Chancelaria de D. Dinis. Liv. 3. Fl. 85 v). O seu pai, Fernão Fernandes Cogominho, foi uma pessoa influente na corte de D. Afonso III, e o seu sobrinho, Fernão Gonçalves, haveria de vir a ocupar lugares de destaque no reinado de D. Afonso IV. O seu percurso político ter-se-á iniciado em 1295, quando foi enviado por D. Dinis a tomar do representante do rei Fernando IV de Castela e guardar os castelos e vilas de Moura e Serpa e deixar neles alcaides. É ainda no exercício daquelas funções (de almirante-mor do reino e chanceler do infante herdeiro) que aparece a testemunhar uma compra feita pelo bastardo régio D. João Afonso, a 31 de Agosto de 1315. Faleceria no ano seguinte. Casou duas vezes, a primeira das quais com Aldara Vasques Pimentel, de quem não teve descendência. A 23 de Agosto de 1307 já estava casado com D. Margarida, data em que compram um casal de herdade em Monfalmim, no termo de Lisboa. V. José Augusto de Sotto Mayor Pizarro – *Linhagens Medievais Portuguesas*. *Ob. Cit.* Vol. 2, p. 63.

chão em terra batida)³³². Ali se encontravam, segundo o Padre António Carvalho da Costa, “*soberbos mausoléus*”, expressão que pressupõe talvez a existência de outros sepulcros, que se perderam (com o terramoto?), entre os quais, possivelmente, o do próprio D. Nuno, de que hoje se desconhecem quaisquer vestígios³³³. O que se preserva, sim, é o imponente túmulo com jacente do elemento feminino do casal – mais um caso em que a preservação somente do sepulcro da dama permite colocar questões sobre uma eventual preponderância do empenhamento das mulheres nos processos memorialísticos de ‘comemoração’ fúnebre – provavelmente o mais recuado testemunho do género que se guarda na Sé e um dos mais antigos do reino português. D. Margarida de Albernaz terá falecido em data posterior a 1327 e certamente depois do marido, que em 10 de Fevereiro de 1317, quando D. Dinis nomeia Manuel Pessanha almirante-mor do reino, já devia estar morto. Significa isto – até pela data demasiado precoce que nos parece ser a do falecimento de D. Nuno para a execução deste sepulcro – que estamos diante de um caso de muito provável protagonismo feminino na encomenda do seu próprio *moimento* – e quiçá de um para o marido também (o que é uma mera conjectura). Deste modo, e diante das formas muito próprias em que este túmulo se molda, que parecem bem denunciar um momento anterior de execução relativamente aos outros *moimentos* femininos conservados na Sé – fruto de uma mão diversa é, com certeza –, parece-nos possível afirmar que é este o primeiro jacente lisbonense e, na verdade, português, a concretizar o modelo (originalmente francês?³³⁴) do livro aberto entre as mãos, que coloca a dama representada em eterno acto de leitura (oração?) (figs. 88-89). Nos fólios do livro nada está escrito – ao contrário do que veremos nos restantes jacentes da Sé que adoptam o mesmo gesto – outro sinal porventura da maior rudeza que, no global, esta peça apresenta e de uma maior simplicidade evidente no talhe da pedra, que a tornaria porventura mais ‘dependente’ do acabamento final policromado. Também o cão que se lhe encosta aos pés (de que apenas as solas são visíveis, por entre as muitas pregas do farto vestido que enverga), apresenta características próprias – a cauda peluda, a coleira de contas – que se manterão nas representações posteriores e definirão uma estética

³³² José da Cunha Saraiva – A Capela da Misericórdia na Sé de Lisboa. *Ob. Cit.*, p. 17.

³³³ Padre António Carvalho da Costa – *Corografia Portuguesa e descrição Topográfica do famoso reyno de Portugal*. Tomo III. Tratado VIII. Cap. II. Lisboa: 1712, citado por José da Cunha Saraiva – A Capela da Misericórdia na Sé de Lisboa. *Ob. Cit.*, p. 18.

³³⁴ Também os grandes botões que pontuam o vestido ao centro do tronco parecem remeter para um modelo com esta mesma origem, como veremos de seguida.

particular para estes *moimentos* de damas da igreja de Santa Maria Maior de Lisboa (fig. 90). Neste caso trata-se, contudo, de um único animal, pequeno, como é próprio das senhoras – ainda mais por contraste com o grande volume do jacente –, mas nem por isso menos vigilante. A expressão fechada do jacente (de lábio ligeiramente invertido), um certo tom de rudeza que o grande volume das formas corporais concretiza (não obstante alguns momentos de delicadeza, como a agitação das vestes ou o pormenor do colar que se desprende do grande firmal) concorrem, de facto, para colocar esta peça em antecipação às restantes que iremos encontrar na Sé e mesmo àquelas que, no geral, marcam o panorama tumular português do século XIV (fig. 91). Não cremos que os leões que hoje servem de suporte ao *moimento*, claramente contrastantes com a arca pela sua coloração diferente (outro tipo de material?), pertencessem ao programa original do sepulcro. Aliás, numa foto que acompanha o estudo de José da Cunha Saraiva, datado de 1934, vê-se bem como a arca se encontrava então assente somente em blocos paralelepípedicos – posteriores também à feitura primitiva, é claro – e encostada a uma superfície mural pelo seu lado esquerdo, de resto bastante danificado, mas claramente pensado para ser igualmente apreciado.

Este jacente serve-nos, assim, de ponto de partida para a análise de um outro, mais elaborado, de qualidade superior, mas presente no mesmo contexto espacial (embora dentro da igreja, não no claustro), e com aquele coincidente em vários aspectos de natureza iconográfica.

2.4: D. Maria Rodrigues de Vilalobos, *protagonista* de um caso exemplar de ‘comemoração’ conjugal?

Finalmente, um último caso de potencial protagonismo feminino é-nos oferecido pelo projecto funerário que se consuma privilegiadamente (embora não só) nos túmulos sobre colunelos e com jacentes sobre a tampa, de D. Lopo Fernandes Pacheco e de D. Maria Rodrigues de Vilalobos, estes mantidos no seu destino de origem, a capela de S. Cosme e S. Damião, uma das nove radiantes que se abrem para o deambulatório afonsino da mesma Sé de Lisboa (figs. 92-93).

Voltaremos, mais oportunamente, ao “panteão” de D. Afonso IV, de que esta capela e esta opção do casal fazem parte. Por agora, interessa-nos abordar os aspectos envolvidos na encomenda e na execução das arcas e efígies deste casal da nobreza.

Na verdade, nada se sabe do percurso de D. Maria Rodrigues de Vilalobos, nobre castelhana, em território português – desconhecendo-se até a data da sua chegada a Portugal –, não obstante ter sido ela a segunda (e mais importante) esposa de uma das figuras centrais (senão a maior) da corte de D. Afonso IV, D. Lopo Fernandes Pacheco, companheiro do rei desde os tempos da Guerra Civil e protagonista de uma brilhante ascensão na hierarquia nobiliárquica, que de membro da nobreza regional o levaria a rico-homem. O prestígio alcançado por D. Lopo, ganho a pulso, por fidelidade ao rei e pela espada (participando ao lado do monarca na Batalha do Salado) bem se reflecte na oferta que o papa Bento XII lhe fez da Rosa de Ouro³³⁵, aquando da sua segunda deslocação a Avinhão, em representação do monarca português e desta feita levando ao pontífice a notícia da vitória no Salado. O símbolo material desta distinção máxima depositou-o D. Lopo (segundo nos informa a sua inscrição funerária), na Sé de Lisboa, onde, de acordo com as suas disposições, deveria ser colocada em altar na sua capela funerária, o que, como bem observa Mário Barroca, poderá ajudar a explicar a grade de ferro forjado que encerrava este espaço de culto e memória, onde se encontram ainda hoje depositadas as arcas dos cônjuges, grade cuja elaboração, de inspiração heráldica, vinha complementar o programa tumular arquitectado para aquela capela³³⁶.

Sétimo senhor de Ferreira, D. Lopo Fernandes Pacheco era filho de D. João Fernandes Pacheco e de D. Esteváinha Lopes de Paiva. Em 1327 teria já contraído matrimónio com D. Maria Gomes Taveira, união da qual resultariam D. Diogo Lopes Pacheco (um dos ditos assassinos de D. Inês de Castro) e D. Violante Lopes Pacheco.

³³⁵ “A Rosa de Ouro era uma rosa que era benzida e consagrada pelo Papa no 4º Domingo da Quaresma, e que se documenta desde os meados do século XII. Era hábito o Papa entregar a Rosa de Ouro a uma pessoa que pretendesse distinguir e dignificar. Assim, esta concessão é espelho do máximo prestígio de D. Lopo Fernandes Pacheco. Em Portugal, e de acordo com o estudo de Francisco Marques de Sousa Viterbo, foram distinguidos com igual gesto D. Afonso V (em 1454), D. Manuel I (em 1506 e em 1514), D. João III (em 1525), e as rainhas D. Catarina, D. Maria II e D. Amélia (esta em 1892)” (Mário Jorge Barroca – *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422). Corpus Epigráfico Medieval Português. Ob. Cit.*, p. 1709, nota 302).

³³⁶ No remate das numerosas espirais encontrar-se-iam cabeças de serpente – alusão aos Pachecos –, cabeças de lobo – alusão aos de Vilalobos – e rosetas – nas quais podemos ver talvez uma alusão à Rosa de Ouro ou mesmo a uma profunda devoção mariana que ambos os jacentes parecem deixar passar.

Em 1345 encontrava-se já casado com a segunda mulher, D. Maria Rodrigues de Vilalobos, aquela que aqui nos interessa³³⁷. Deste casamento nasceria D. Guiomar Lopes Pacheco, que casou com D. João Afonso Telo, 4º conde de Barcelos. Foi possivelmente no contexto das negociações de paz com Castela, decorridas em 1338, nas quais Lopo Fernandes Pacheco foi, como noutras vezes, representante do rei D. Afonso IV, e Fernando Rodríguez de Vilalobos (irmão de D. Maria), substituto do soberano Alfonso XI de Castela, que se criou o contacto para este segundo enlace³³⁸.

Como bem observa Vanda Lourenço, a boa fama deste nobre exercia-se não apenas junto do rei, mas verdadeiramente no conjunto da família real e a prová-lo – mas também a provar a ligação umbilical que, na maior parte do tempo e dos casos, existia entre os oficiais e as orientações dos reis e a casa e as decisões das rainhas –, está a sua presença como testemunha no último testamento que se conserva de D. Isabel de Aragão (datado, conforme dissemos, de 22 de Dezembro de 1327), assim como o desempenho dos cargos de mordomo-mor (1334-1336) e chanceler (1349) da rainha D. Beatriz, esposa de D. Afonso IV³³⁹.

Esta presença fortíssima na corte régia portuguesa leva D. Lopo a estanciar frequentemente, quer em Santarém (em cuja região se situava a maior mancha dos seus bens fundiários e onde tinha um paço), quer certamente em Lisboa (donde a pequena mancha de bens que detinha igualmente nas localidades do termo olissiponense)³⁴⁰.

O que temos por seguro relativamente a D. Maria de Vilalobos, segunda esposa desta importante personagem do reinado de D. Afonso IV, são, desde logo, os dados relativos à sua ascendência, que nos são fornecidos, antes de mais, pela placa epigráfica

³³⁷ ANTT – Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, 2ª incorp., m. 48, Alm. 34, m. 9, nº 28.

³³⁸ Bernardo Vasconcelos e Sousa – *D. Afonso IV*. Rio de Mouro: Temas & Debates / Círculo de Leitores, 2009, p. 144. Convém introduzir aqui uma nota. Num documento datado de 29 de Agosto de 1330, patente no Arquivo Ducal de Frias (Espanha), D. Afonso IV confirma ao “dito Lopo Fernandes” e à “dita Dona Maria” o senhorio e morgadio (para eles e todos os seus descendentes) da vila e terra de Ferreira de Aves, por – especifica o monarca – deles ter recebido “assim em criança [criação, educação] do dito infante Dom Pedro, meu filho, como em criança da infanta Dona Leonor, minha filha, e outrossim na corte de Roma e em Castela e em Aragão, onde o dito Lopo Fernandes muitas vezes foi a meu serviço, e em todas as outras coisas e lugares que a mim cumpriram e ao reino” (cit. in *Ibidem*, p. 143) – o que dá uma outra informação sobre as funções assumidas por D. Lopo (ou pelo casal) e da confiança que D. Afonso IV nele depositava, confiando-lhe até a criação dos seus filhos e, entre estes, do herdeiro.

³³⁹ Vanda Lourenço – Lopo Fernandes Pacheco: um valido de D. Afonso IV. *Medievalista* [Em linha]. Ano 2. Número 2 (2006).

³⁴⁰ *Ibidem*.

colocada numa das superfícies murais da capela onde se guardam os túmulos dos dois membros do casal, concretamente na parede a que quase se encosta a arca de D. Lopo, como que coroando a sua representação e tornando inequívoca a sua identificação. Segundo essa informação, D. Maria era filha de Rui Gil de Vilalobos (II) e de Teresa Sanchez, filha do rei Sancho IV de Castela. Partindo destes dados, podemos avançar um pouco mais e descobrir-lhe os avós paternos nos nobres castelhanos Rui Gil de Vilalobos (I) e María Díaz de Haro, señora de Autillo. Sabemos também que a sua mãe, Teresa Sanchez, foi filha bastarda do rei de Castela (com María de Menezes, señora de Ucero) e que casou primeiramente com D. João Afonso Telo, 1º conde de Barcelos e senhor de Meneses (†1304), aliança de que resultaram duas filhas, D. Violante Sanches (que casou com Martim Gil de Riba de Vizela, 2º conde de Barcelos) e D. Teresa Martins (de Meneses), 5ª senhora de Albuquerque, casada com o bastardo régio D. Afonso Sanches³⁴¹.

Por irmã, D. Maria de Vilalobos tinha D. Teresa Rodríguez de Villalobos (casada com Fernando Alvarez de Lara).

Em Dezembro de 1349 falecia D. Lopo, deixando D. Maria viúva, condição de que gozou por um período apreciável, já que em Outubro de 1367 ainda era viva. Neste mês, o rei D. Fernando I manda entregar-lhe os bens que tinham sido de D. Martinho de Albuquerque (ou D. Martim Gil), único filho legítimo de D. João Afonso de Albuquerque (filho de D. Teresa Martins e de D. Afonso Sanches) e de D. Isabel Teles de Meneses (prima do marido, pertencente ao ramo principal da linhagem), cujo património, no reino português, fora confiscado pelo rei D. Pedro I. É, de facto, D. Maria Rodrigues de Vilalobos, tia de D. João Afonso de Albuquerque e testamenteira instituída pela viúva do sobrinho, quem vai aparentemente liderar este processo de desembargo, desenrolado (pelas cartas régias que se conservam) entre 8 de Novembro de 1366 e 5 de Março de 1368³⁴².

³⁴¹ Tais relações familiares, envolvendo questões de partilhas de bens e honras entre as herdeiras do 1º conde de Barcelos, haviam cruzado caminho com os conflitos e partidos gerados no âmbito da Guerra Civil que opusera D. Dinis ao herdeiro D. Afonso.

³⁴² Após a morte de D. Martinho (1365), D. Isabel, sua mãe, assumira-se como herdeira universal e como tal renuncia a parte da herança em favor de D. Maria de Vilalobos, testamenteira por ela instituída, para que os bens sejam utilizados no cumprimento do testamento do marido (falecido em 1354). “*Para além da renúncia a parte da herança, Isabel teria retido para si um lugar pertencente ao património testamentário de seu marido. Vende também a Maria um lugar que era património do marido e que não estava incluído no testamento. Ou seja, Isabel, após a morte do filho, administra o património dos Albuquerque em Portugal, utilizando-se de Maria para concretização das suas decisões*” (Fátima Regina

Seis anos antes do suposto ano da sua morte, D. Maria acautelara já a distribuição dos seus legados e os moldes da propiciação salvífica que certamente procurava, mandando redigir um testamento, a 7 de Dezembro de 1361, através do qual destinou à Sé de Lisboa a sua Quinta de Carnide, com a obrigação de lhe mandarem fazer um *saimento* todos os anos, no dia de Todos-os-Santos – o que implicaria a existência ou, pelo menos, a projecção, de uma sepultura. Infelizmente, tudo o que temos é somente uma referência à existência desse instrumento, por indicação dos *Livros do Cartório da Sé* (ms. de 1710-1716), não tendo sido encontrado, até hoje o documento propriamente dito, que decerto nos forneceria dados importantes relativamente à questão tumular.

No que se refere a este ponto, também não dispomos de quaisquer certezas, já que não encontramos referências escritas a este projecto do casal D. Lopo e D. Maria, e dada também a dificuldade em reconstituir, por agora, o percurso de vida de D. Maria de Vilalobos, assim como, mais especificamente, todo o processo de preparação da morte em que marido e mulher se terão seguramente empenhado, como a criação de uma capela com os respectivos *moimentos* sugere.

Mário Barroca, e na sua linha outros autores, propôs, assim, por uma soma de factos, que tivesse sido a viúva a responsável pela elaboração do programa e, portanto, desde logo, do sepulcro do marido – assim como da placa com inscrição que se guarda, e o lembra, na capela (fig. 94) –, aproveitando a ocasião para encomendar o seu próprio túmulo³⁴³. De facto, a partilha de uma mesma estética (não obstante as incontornáveis divergências resultantes da diferença de género na personagem representada), patente, quer ao nível do material utilizado (o calcário da região de Lisboa), quer na maneira de o trabalhar e de moldar rostos e pregueados, não parecem deixar grandes dúvidas quanto à origem comum das peças (oficinas de Lisboa) e à muito provável participação de ambas num projecto único de ‘comemoração’ do casal. Os quase vinte anos que D.

Fernandes – A extinção da linhagem varonil dos Menezes de Albuquerque em Castela e suas implicações na administração do seu património em Portugal. *História*. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. II Série. Vol. XV-2. Porto: 1998, p. 1454). O rei D. Pedro começa por reconhecer a D. Maria de Vilalobos o direito à posse dos lugares doados por D. Isabel, mas depois da morte de D. Martinho confisca todos os bens dos de Albuquerque, sejam eles testamentários ou não. Os últimos documentos que nomeiam D. Maria neste processo datam de 8 de Abril de 1367 e de 30 de Outubro de 1367.

³⁴³ Mário Jorge Barroca – *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422)*. *Corpus Epigráfico Medieval Português*. Ob. Cit., pp. 2001-2002.

Maria ainda viveu depois da morte do marido, o extenso discurso laudatório gravado na placa funerária (considerado mais próprio de uma homenagem feita por outrem do que pelo próprio), o silêncio, nesse mesmo texto, em relação à primeira união matrimonial de D. Lopo (valorizando antes o enlace com D. Maria, apresentada como neta do rei Sancho de Castela), a inexistência de semelhante inscrição fúnebre, personalizada, para D. Maria (pois talvez não fizesse sentido mandar gravar uma para si própria em data tão recuada³⁴⁴), a opção pela invocação mariana na bainha da espada do nobre (considerada um espelho da devoção da esposa), constituem os argumentos utilizados para sustentar essa proposta de uma intervenção feminina. De qualquer modo, se, de facto, D. Lopo faleceu em Dezembro de 1349 e a 29 desse mesmo mês o seu corpo era já depositado “*en este moimento*” (como refere a inscrição), teremos de considerar a forte probabilidade (quase certeza) de o sepulcro ter sido iniciado ainda antes da morte do nobre e oficial do rei e, portanto, de uma eventual colaboração (no máximo) entre os cônjuges na concepção e encomenda deste projecto – mesmo que tenha eventualmente cabido a D. Maria acompanhar a conclusão do *moimento* do marido e a execução (talvez na íntegra) do seu próprio. Assim, dada a proximidade formal que já notámos – e que nos remete se não para o mesmo artista (o que quase nos arriscamos a afirmar), pelo menos para escultores muito próximos – teremos de situar a execução do túmulo de D. Maria Rodrigues de Vilalobos também algures entre o final da década de 40 e a década de 50 do século XIV, ou seja, uns bons anos antes do seu falecimento, ou mesmo da redacção do único testamento de que, para ela, se tem referência³⁴⁵. A definição dos rostos é idêntica, o dinamismo das poses dos jacentes também (figs. 95-96); o trabalho dos pregueados o mesmo, o modo de introduzir com subtileza os sinais heráldicos em pormenores do vestuário também; as almofadas, os suportes, a consagração da arca aos escudos representativos da linhagem própria de cada inumado, estão em rigorosa correspondência. E é talvez neste aspecto que mais seguramente podemos detectar um protagonismo feminino, e mais próprio de uma mulher já viúva, na definição do

³⁴⁴ Podemos talvez também colocar a hipótese de haver uma intenção por parte de D. Maria de vir a incluir a referência à sua morte na mesma lápide elaborada para o marido, onde efectivamente se percebe que mais duas regras estavam previstas e que nunca chegaram a ser utilizadas – o que Mário Barroca entende como o resultado de um deficiente trabalho de paginação do texto, feito à medida que ia sendo gravado, sem prévia preparação. V. Mário Jorge Barroca – *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422). Corpus Epigráfico Medieval Português. Ob. Cit.*, p. 1705.

³⁴⁵ Nestas circunstâncias, a existir uma decisão e um projecto do casal já definida e elaborado na década de 40 relativamente ao sepultamento na Sé de Lisboa, parece-nos natural que D. Maria de Vilalobos tenha redigido um outro testamento em data anterior.

programa da arca da nobre senhora. Com efeito, nesta, seja nos faciais visíveis, seja nos espaços disponíveis da tampa, a heráldica utilizada privilegia, de forma ostensiva, a linhagem própria da dama, representando a sua pertença aos de Vilalobos³⁴⁶ – não aos Pachecos, família de menor nobreza, não obstante a ascensão social protagonizada por D. Lopo, seu marido. Ao contrário do que detectámos no *moimento* de D. Vataça, a aliança matrimonial não foi, neste caso, completamente esquecida, espelhando-se, de forma subtil, mas significativa, em pormenores do vestuário que *encerra* o corpo da dama, concretamente nos botões que lhe fecham o vestido (“*de arraiz cingido até ao ventre*”³⁴⁷) que guarda o corpo e lhe dá dignidade (fig. 97). O local escolhido para os representar não nos parece, por isso, despiendo.

De vestido justo no tronco e abundante saia – de que se destaca o referido renque de botões e a terminação delicada das mangas –, manto sobre o corpo, preso no peito por um desenvolvido firmal (jóia de família, conforme sugerido pela decoração heráldica), nos pés uns “chapins” (com as características solas altas de cortiça) e a cabeça coberta por um véu ou mantilha, terminada à altura dos ombros, sobrepondo-se à beatilha (que lhe protege o colo) e sujeita por um diadema ou “*coroa de flores de ourivesaria*”³⁴⁸, este jacente da Sé de Lisboa espelha, portanto, uma moda bastante aproximada daquela que segue o jacente de D. Vataça, o que constitui mais um factor que pode apontar para a década de 40-50 (não muito adiantada) do século XIV. D. Maria de Vilalobos oferece-se, assim, através do seu jacente, em toda a sua dignidade de dama nobre da corte, cumprindo com todos os requisitos da aparência feminina de uma mulher casada ou viúva para a época e usando mesmo o vestuário como instrumento de ostentação, quer no sentido de exibição de uma condição social elevada (com a riqueza dos pormenores, no bordado dos debruns, nos botões, nas jóias que o

³⁴⁶ Vemos, assim, que a arca de D. Maria de Vilalobos se decora somente de elementos heráldicos, no caso o brasão da linhagem de origem da tumulada, composto por dois lobos passantes sotopostos, e repetido em três faces, sobre fundo liso, num total de seis escudos: quatro no facial maior disponível e um em cada lado menor. As mesmas armas, mas numa escala mais reduzida, distribuem-se por sobre a tampa, além de figurarem no firmal que prende o manto do jacente, bem como nos botões do vestido, onde alternam com o escudo de D. Lopo Fernandes Pacheco, marido de D. Maria.

³⁴⁷ J. M. Cordeiro de Sousa – Os «jacentes» da Sé de Lisboa e a sua indumentária. *Revista Municipal*. Nº 48 (Ano XII). Lisboa: 1951, p. 38.

³⁴⁸ J. M. Cordeiro de Sousa – Os «jacentes» da Sé de Lisboa e a sua indumentária. *Revista Municipal*. Nº 48 (Ano XII). Lisboa: 1951, p. 37.

complementam, a conferir-lhe um lugar destacado entre os jacentes portugueses³⁴⁹), quer no sentido de marcação de uma pertença familiar/linhagística que assim se torna parte verdadeiramente integrante da própria pessoa representada e que, portanto, ela *transporta* consigo, em sentido literal (figs. 98-99).

Três cães de companhia, de pequena dimensão, coleira de contas no pescoço e em atitude lúdica, completam o ‘retrato’ de dama trecentista que aqui se cumpre em pleno, tanto na sua dimensão doméstica e laica (que temos vindo a analisar), quanto na religiosa ou espiritual (que analisaremos de seguida). Esta última manifesta-se de forma mais clara no gesto em que o jacente se ocupa – a leitura – e no atributo que o mesmo envolve: o livro de conteúdo religioso (fig. 100). Não obstante, um outro pormenor poderá também revestir-se de um sentido igualmente profundo e até religioso – ou, pelo menos, moralizante – e, consequentemente, ajudar a construir uma imagem das prerrogativas do *género* com que esta dama naturalmente se pretenderia mostrar condizente. Falamos do facto de os três animais domésticos que acompanham D. Maria de Vilalobos se apresentarem, como dissemos, não numa pose passiva ou até vigilante (como sucede com o grande cão – certamente o cão de caça – que aos pés de D. Lopo Fernandes Pacheco se apresenta), mas antes em atitudes dinâmicas, brincando (roendo, disputando) partes do corpo de um galo – bem identificável na cabeça que o cãozinho em posição lateral guarda, e na pata que os dois dos pés abocanham (figs. 101-102). Este não é, na verdade, um tema original desta arca de D. Maria de Vilalobos, nem sequer o primeiro momento em que o mesmo se concretiza, embora se trate, sem discussão, do mais explícito. cremos que o modelo vem, primeiramente, do jacente de D. Isabel de Aragão, cujos cães deitados a seus pés disputam entre si os restos (as patas?) de um animal.

Carla Varela Fernandes, observando este “pormenor” nos jacentes da Sé de Lisboa, e excluindo o relacionamento do mesmo com qualquer episódio pitoresco da vida da personagem³⁵⁰, entende que o seu valor é simbólico e alegórico e que a sua

³⁴⁹ Esta é, de resto, uma marca dos jacentes da Sé de Lisboa, o que mostra uma forma própria de trabalhar a pedra, porventura menos dependente do acabamento pictórico final do que os de Coimbra, por exemplo. Podemos mesmo colocar a hipótese – embora essa fosse, na verdade, uma situação excepcional – de estes jacentes concretos serem concebidos para se apresentarem na própria cor e textura da pedra, dada a riqueza e o detalhe do trabalho escultórico.

³⁵⁰ Com o que concordamos, embora não pelo motivo apontado pela autora e que corresponde ao facto de as duas vidas, a de D. Maria de Vilalobos e a da suposta infanta que ali na Sé tem também o seu jacente (e que também apresenta o mesmo tema), não terem nada de coincidente – o que, na verdade, não podemos saber, dada, por um lado, a questionável atribuição do segundo túmulo e, por outro, o amplo

compreensão só pode ser feita em relação com o atributo composto pelo livro³⁵¹. Associa esta imagem dos cães que despedaçam o galo a uma representação subtil de uma advertência quanto aos perigos do pecado e à necessidade de vigilância (donde o valor da oração), “*muito próxima da prática dos sermões de Santo António sobre a salvação, onde se refere que o crente não deverá viver conforme os desejos da carne, “para não ser delapidado pelos lobos ferozes”, já que da carne vem a morte, entendida aqui como uma condenação. Os cães teriam, assim a equivalência de lobos ferozes*”³⁵². Concordamos que esta representação, de tão específica e ostensiva, sobretudo no caso particular de D. Maria de Vilalobos, não é seguramente casual, nem uma nota de simples carácter anedótico, no sentido de dar maior dinamismo e realidade ao ambiente doméstico em que supostamente as mulheres privilegiadamente se moviam. Vimos bem, de resto, como algumas dessas personagens da feminilidade, como é precisamente o caso de D. Maria, se envolveram activamente em processos que vão muito para além do estrito, recatado e silencioso âmbito da sua casa. Que a simbologia terá naturalmente de ser de natureza cristã também nos parece relativamente evidente. Contudo, a interpretação que a investigadora nos apresenta não parece adequar-se à realidade iconográfica patente nestas arcas. Como representação mais significativa para suportar aquela leitura apresenta uma iluminura da Bíblia de San Lourenzo de Lieja (séc. XII) que representa precisamente um ambiente doméstico, no qual uma mulher se ocupa da tecelagem, acompanhada por três galos, dois junto a si, debicando algo do chão, e um terceiro que se afasta e é abocanhado por um quadrúpede, ao mesmo tempo que um religioso aponta para este acto, chamando a atenção sobre ele (fig. 103). O valor de advertência moral, bem aplicado ao mundo feminino e ao desejo (impróprio) da mulher de escapar dos limites que a vida recatada lhe impõe, é, naquela iluminura, inquestionável. No entanto, a imagem que nos é dada pelos cães dos túmulos portugueses – e particularmente por estes do jacente de D. Maria Rodrigues de Vilalobos que agora analisamos – é bem diferente. Em primeiro lugar, porque os “lobos” são afinal cães domésticos (sentido sublinhado pelas coleiras), companheiros da

desconhecimento que entre nós grassa sobre o percurso e a vida de D. Maria. Defendemos, sim, uma interpretação mais abstracta pela exacta repetição do tema num conjunto de arcas femininas da medievalidade portuguesa que não se limitam sequer as estas duas de Lisboa.

³⁵¹ Carla Varela Fernandes – *Poder e Representação. Iconologia da Família Real Portuguesa. Primeira Dinastia. Séculos XII a XIV. Ob. Cit.*, pp. 513.

³⁵² Carla Varela Fernandes – *Poder e Representação. Iconologia da Família Real Portuguesa. Primeira Dinastia. Séculos XII a XIV. Ob. Cit.*, pp. 513-514.

nobre dama e representantes da sua vivência. Como convertê-los, desta forma, em símbolos das tentações da carne? Em segundo, porque não existe no conjunto iconográfico qualquer contraponto destes actos, trazidos sem pudor para a tampa do sepulcro (o lugar mais nobre e visível), que lhes configure um conteúdo moralizador.

Existe, de facto, quanto a nós, alguma incongruência entre aquela leitura proposta por Carla Varela Fernandes e a realidade material que nos é apresentada, a qual não está devidamente explicada. Seria, então, uma versão já mais lúdica que consciente do seu conteúdo estritamente moralizante, de uma iconografia anterior, face à periodização recuada dos exemplos apontados pela investigadora? Por outro lado, que circuito poderia ser traçado para entender o percurso desta iconografia até à chegada a Portugal e à sua aplicação a um contexto tão específico (o tumular e feminino) e tardio (o trecentista)? Que sentido, finalmente, dar a uma figuração com tal conteúdo moralizante quando tornada parte de um túmulo, que cumpre claramente com outros objectivos, e cujo acesso estava radicalmente limitado? Parece-nos, pelo contrário, mais natural que essa atitude dos cães represente antes o triunfo de uma virtude, se encha de um conteúdo positivo, concordante com o papel que eles desempenham na vida – no acompanhamento, na protecção, na vigilância até – das suas damas. Aprofundando os significados que o discurso medieval atribui ao galo, verificamos que se ele pode ser símbolo de Cristo e da Ressurreição – significado mais utilizado e que bem se poderia adequar a este domínio de âmbito funerário, não fora a circunstância particular em que o galo aqui se representa, *despedaçado* – mas também do vício da cólera, frequentemente associado ao orgulho, o que parece adequar-se bem mais a esta metáfora que aqui se evoca. De resto, a identificação desse animal com o próprio vício da lascívia também não é completamente estranho à cultura ocidental, antes ganhando expressão como tal no mundo pagão pré-cristão. Fazendo esta análise dos sentidos negativos que o galo pode assumir, Charbonneau-Lassay aponta um exemplo interessante para esta análise que estamos a fazer, uma vez que se trata da representação da cólera numa iluminura do século XIV, representada justamente por uma figura feminina, montando um javali e segurando um galo. Por baixo da imagem pode ler-se: “*la colère se ressemble a une femme chivauchant sur un sengler, portant sa main un cok*”³⁵³.

³⁵³ Bibliothèque National de France, n° 7011, 3, 3. V. L. Charbonneau-Lassay – *La Mystérieuse Emblématique de Jesus Christ. Le Bestiaire du Christ*. Desclée, de Brouwer, 1940, pp. 639-640.

O facto de se tratar de um tipo de representação exclusivo, na tumulária portuguesa, da iconografia feminina é certamente significativo e denunciador de uma mais justa aplicação do conceito por detrás dessa iconografia, ao âmbito da feminilidade. Não podemos excluir, contudo, que este exclusivismo possa resultar tão-somente de uma inspiração sucessiva num modelo feminino primordial que é, parecidos, o da rainha Santa Isabel³⁵⁴.

Aquilo que é, em termos iconográficos, verdadeiramente novo e único do conjunto sepulcral feminino da Sé olissiponense, é, mais até do que o cuidado posto nos pormenores do vestuário, a relação particular que estes jacentes engendram com o livro. Em declarada assunção de uma imagem de vida, é no exercício de uma leitura activamente exercida que o jacente recorda D. Maria de Vilalobos (como anteriormente sucedera com D. Margarida de Albernaz): é esta a função que assume pela eternidade, o gesto que centraliza o seu virtuosismo e o sinal declarado de uma preparação espiritual e de uma propiciação salvífica que passa maioritariamente pela prática da oração. Assim, no Livro de Horas que segura com ambas as mãos – salvaguardando-o do contacto directo com os dedos por meio de um pequeno sudário³⁵⁵ – podemos apreciar, bem gravados nos fólhos abertos, dois excertos de duas das principais orações do cristão: o *Pai Nosso*, quase completo e estendendo-se do fólio da esquerda para o da direita, e a *Ave Maria*, apenas citada no seu início, no fólio da direita, no seguimento daquele.

Para além da importância capital deste elemento na construção de uma determinada mensagem para este jacente e, portanto, no nosso entendimento daquilo que estes *moimentos* e aqueles que os mandavam executar pretendiam transmitir/significar, também na perspectiva da história da religião medieval este é um elemento interessantíssimo e um documento único. “*Na realidade, são relativamente escassos os elementos que possuímos sobre a forma como se rezava na Idade Média em Portugal e, no caso destas duas orações, a maioria das versões conhecidas são do*

³⁵⁴ De qualquer modo, não pudemos detectar quaisquer outros exemplos deste tipo de representação em contexto tumular fora destes exemplos portugueses, o que torna mais desafiante a sua interpretação.

³⁵⁵ Este pormenor manifesta bem, de resto como noutros contextos representativos, o cuidado com que são manuseados estes objectos de uso prático, mas também de prestígio e de dignificação.

século XV”³⁵⁶; apenas uma versão do *Pai Nosso* foi identificada por Mário Martins como pertencente ao século XIV e inclui-se no *Catecismo de Alcobaça*, atribuído a Frei Zacarias de Paio de Pele, uma versão idêntica à que se regista no livro de D. Maria de Vilalobos e mesmo às que se conhecem para o século XV, demonstrando o relativo imobilismo do texto, que praticamente se manteve até aos nossos dias. Quanto à *Ave Maria* existe somente uma versão, esta em língua vernácula, no *Sínodo do Porto de 1496* (no fim do qual se transcreveu parte de um catecismo), desconhecendo-se qualquer versão latina em manuscritos nacionais³⁵⁷. Estes textos que se gravam no livro deste jacente medieval da Sé de Lisboa contam-se, por isso, entre as mais antigas versões que se conservam em território português para estas duas orações³⁵⁸.

Esta mesma pose que vimos analisando contém ainda uma outra valência para um estudo do âmbito do nosso, a qual diz respeito à matriz inspiradora desta iconografia. O caso não seria tão claro se este não fosse um gesto tão singular no quadro de toda a arte tumular medieval europeia, que, pelo que pudemos apurar e outros investigadores confirmam, aparece, fora da Península, uma única vez, no jacente de Eleanor de Aquitânia, que se conserva em Fontevrault. Este parece-nos constituir, de resto, o mais precoce testemunho desta iconografia em domínio tumular. A coincidência não pode, assim, ser casual, pelo que não restará outra hipótese senão pensar no conhecimento directo desse exemplar que o escultor ou o mentor deste projecto tumular de Lisboa teria que ter (por observação directa ou por desenhos que circulavam) dessa concretização inglesa/francesa e que de tal modo o impressionara ou lhe agradara que fez desta uma marca muito própria deste trabalho e, em Portugal, desta produção oficial. De qualquer modo, como afirmámos já na I Parte, parece-nos ser esta iconografia uma especificidade da tumulária feminina peninsular – não somente

³⁵⁶ Mário Jorge Barroca – *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422). Corpus Epigráfico Medieval Português. Ob. Cit.*, p. 1997.

³⁵⁷ Mário Jorge Barroca – *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422). Corpus Epigráfico Medieval Português. Ob. Cit.*, pp. 1999-2000.

³⁵⁸ Inscrição no livro: (A) : “PATer : NosteR : QuI ES : In / CELIS : SancTIFIC(e)T(ur) / NOMen : TUUm : AT / VENIAT : RegNUm : / TUuM : FIAT : Vo / LUnTAS : Tuas : SiCut : In / CeLO : et : In : TerRA : PANem / NosTRU(m) : QU(o)TIDIA(n)Um : DA / NoBis : HODIE : et DI /”; (B) : “MIC(c)TE : N(o)Bis : De : BITA / NostRA : SiCut : De NOS : DiMlc / TIMus : DEBITIBus : NostriS : eT / Ne : NOS : E : DS : E : CERTamen / AVE : Maria : GRATia / PLeNA : DomiNuS : TecUM / BeNeDlcta : TU : In : MU / LIERIBus : et : BeNeDICTus / FRUCtus : VenTRIS : TUI” (D. Luís Gonzaga de Lancastre e Távora – *A Heráldica Medieval na Sé de Lisboa. Ob. Cit.*, p. 27).

portuguesa – de que detectámos outros exemplos, nomeadamente realizados na centúria de Quatrocentos³⁵⁹ (figs. 227-231).

Na análise que realiza sobre os testemunhos da arte tumular portuguesa, incluída nas *Obras*, Vergílio Correia chama, de resto, a atenção para o que considera tratar-se de uma correspondência iconográfica – salvaguardando as devidas diferenças formais – entre os jacentes femininos da Sé de Lisboa e as representações de damas nobres francesas da mesma época, apontando como exemplos as esculturas de Jeanne de Boulogne e de Isabeau de Bavière que formam parte de um conjunto proveniente da grande sala do Palácio de Poitiers e que foram realizadas entre 1389 e 1393, as quais ostentam na frente do vestido o mesmo renque de botões de grande expressão que podemos apreciar nas efígies lisboetas³⁶⁰. Não obstante, e como bem sublinha o autor, as diferenças são grandes e – acrescentamos nós – demasiadas, mesmo ao nível puramente iconográfico, no sentido mais restritivo do termo, pelo que qualquer ligação directa que entre estas imagens se estabeleça será demasiado forçada. Não deixa, contudo, de ser esta uma observação interessante, como ponto de partida da busca de referentes, desde logo, como dizíamos, pela exclusividade desse (o renque de botões de grande dimensão) e de outros caracteres (o livro aberto entre as mãos) nos jacentes da Sé de Lisboa – identificadores dos modelos usados e do modo de trabalhar destas oficinas, quanto a nós potencialmente influenciadas por modelos franceses, que ali poderão ter chegado por via aragonesa, reino onde podemos detectar alguns exemplos (pertencentes a uma linha diversa da que representa mestre Pêro) muito próximos dos franceses e próximos, nalguns momentos, dos lisbonenses.

³⁵⁹ E que Kathleen Nolan desconhece em absoluto ao fazer a sua observação sobre a unicidade do exemplo fontevista. V. Kathleen Nolan – *Queens in Stone and Silver*. Ob. Cit., p. 112.

³⁶⁰ Vergília Correia – *Obras*. Vol. V. Coimbra: 1979, p. 140.

CAPÍTULO 3

As crianças-meninas

A ‘comemoração’ das virgens: dois casos de memórias ‘apropriadas’

As duas peças que de seguida analisamos compõem – tanto quanto é nossa convicção – dois exemplos assimiláveis, por se tratarem de dois sepulcros concebidos para duas infantas da casa real portuguesa e, mais até do que isso, por corresponderem a dois casos de ‘comemoração’ infantil ou adolescente.

Por isso mesmo, estes são exemplares que nos permitem, desde logo, abordar tópicos diversos e importantes da existência e do universo femininos na Idade Média, alguns dos quais já tocados anteriormente (na I Parte): desde o aclamado valor da maternidade, às conceptualizações feitas em torno das prerrogativas da relação da mulher com o divino, passando pelo conjunto de normas que regem a vida das crianças quando raparigas e pelo valor que pode por estas ser assumido no âmago de um conceito específico de família e de linhagem, como estas situações concretas de ‘apropriação’ e de enfatização memorialística testemunham.

Num segundo nível de leitura, tratando-se de situações de intervenção feminina em prol de outrem do mesmo sexo, estas são, simultaneamente, oportunidades apreciáveis para aprofundar o conhecimento de outras personagens que não aquelas directamente visadas nos programas sepulcrais, permitindo-nos o acesso a uma análise dos mecanismos que estão alcance das mulheres – neste contexto, como de todo o cristão nobre – para a promoção indirecta de si próprias, mas também que elas sentem ser-lhes devidos, numa sociedade que as tende a olhar como cuidadoras e a imputar-lhes um especial papel no zelo pela memória dos que as rodeiam.

Num caso – o de Coimbra – encontramos-nos perante a ‘comemoração’ de uma menina de 18 meses; no outro – o de Lisboa – diante do sepulcro de uma criança/jovem (supostamente) de 8 anos.

Estes dois casos concretos que por ora analisamos parecem chocar, assim, à partida, com o desinteresse, ou mesmo o desprezo, que o discurso tradicional atribuiu à Idade Média no que se refere à sua relação com as crianças, demonstrando, da forma

mais gritante, o quão falso pode tornar-se este considerando. Na verdade, vários dos historiadores contemporâneos que têm vindo a esforçar-se por aprofundar este *topos* da História mediev (o da criança³⁶¹), registam diversos sinais de um efectivo interesse e de uma preocupação relativamente divulgada com a sua saúde e integridade física, chegando mesmo a uma atenção às suas especificidades. Isto mesmo o demonstram, entre várias abordagens e outras concretizações, os hospitais que se destinam especificamente a crianças – às crianças “enfeitadas” – criados e apoiados nomeadamente por mulheres da nobreza e rainhas: vimos o caso do Hospital dos Meninos de Lisboa, atribuído a D. Beatriz Afonso (mesmo não sendo verdadeira esta ligação, não deixa de ser interessante que a mesma tenha sido ‘inventada’), e o do Hospital de Santa Maria dos Inocentes de Santarém, instituído por D. Isabel de Aragão³⁶². O afecto não está também ausente de certos testemunhos, mormente naqueles relativos à criação ou à morte de crianças³⁶³. De resto, a evolução verificada na iconografia das relações materno-filiais – com espelho privilegiado na imagem, progressivamente imbuída de afecto e espontaneidade, da Virgem com o seu Menino – parece dar conta precisamente dessa valorização universal que é feita, ao longo dos anos do Gótico, da expressão dos sentimentos maternos.

Este conjunto de documentos vê-se, contudo, incompleto e as conclusões a que ele nos permite chegar até potencialmente contrariadas pelo vazio que se regista no domínio das artes no que toca ao enfoque sobre a criança tomada como tema. Das (poucas) circunstâncias em que ela aparece, a impressão que nos fica é, de facto, a de

³⁶¹ Em Portugal esta tem sido uma investigação desenvolvida fundamentalmente por Ana Rodrigues Oliveira. Veja-se o mais recente contributo da historiadora sobre este tema em: Ana Rodrigues Oliveira – A criança. *História da Vida Privada em Portugal*. Dir. José Mattoso. Vol. I – A Idade Média. Coord. Bernardo Vasconcelos e Sousa. Círculo de Leitores e Temas e Debates, Set. 2010, pp. 260-299.

³⁶² De certa maneira, registamos um retrocesso nesta especialização, durante a modernidade: o hospital de Lisboa passará a funcionar no Hospital de Todos-os-Santos (criado em 1504 por D. Manuel I), o hospital de Santarém veio a ser integrado, nos finais do século XV, no Hospital de Jesus Cristo.

³⁶³ Lembremos, a título de exemplo, a carta de condolências que atrás citámos, que o papa João XXII enviou a D. Dinis, lamentando a morte do infante seu neto homónimo, Dinis, e o sofrimento que os cronistas registam quanto à experiencição desta morte pelo rei. V. Giulia Rossi Vairo – *Pro salute animae: a peregrinação de D. Dinis a Compostela. Antecedentes e consequências*. Ob. Cit., p. 16. A este propósito do afecto para com as crianças, Ana Rodrigues Oliveira afirma: “*De uma forma geral, existem abundantes testemunhos sobre os mimos e afectos dedicados às crianças durante toda a Idade Média, conforme se vislumbra nas fontes menos normativas e eruditas e, portanto, mais próximas dos hábitos e comportamentos sociais. Essa atestada valorização sentimental e emotiva dos mais pequenos tende, no entanto, a expressar-se num quadro diferente do actual, visto que se repartia por uma muito mais numerosa progenitura e se exercia num contexto familiar correntemente confrontado com a dor pela morte de vários filhos*” (Ana Rodrigues Oliveira – A criança. Ob. Cit., p. 297).

um certo menosprezo pelos particularismos da sua idade e condição, dominando uma sua abordagem em sentido não muito distante da que se utiliza para a idade adulta.

No âmbito específico da tumulária, estas duas realidades cruzam-se também. Por um lado, como dizíamos no início deste nosso discurso, quando nos centramos neste campo de análise, deparamo-nos com uma confirmação daqueles outros valores com que se entende hoje poder ser abordada a criança na Idade Média: o cuidado, a atenção, o afecto, que não impedem a existência de outras atitudes e posições que a elevada taxa de mortalidade infantil, não obstante a importância de outros factores, não deixa também de reflectir³⁶⁴. Por outro, as características que assumem os sepulcros e particularmente os jacentes destinados a estas personagens de assinalável especificidade, mostram-nos muitas vezes essa representação da criança como um adulto miniaturizado; uma representação que não pode ser apenas figurativa, mas certamente reflectirá parte de uma percepção mental. Manuel Nuñez Rodríguez situa no Renascimento italiano (século XV) a consolidação da iconografia da criança no verdadeiro respeito pela condição etária particular que a define, abandonando-se então somente a concepção tradicional que a evocava como versão reduzida da imagem do adulto, de tanta tradição em Bizâncio³⁶⁵. Antes disso, e no restante mundo ocidental, “*el óbito del niño continuará siendo la historia de una amnesia ante la muerte. Y es que el niño era una experiencia fugaz, en la medida en que hay poco de excepcional en su vida. Era la historia de una biografía que puede quedar yugulada en sus comienzos y, por el momento, un capítulo complementario en la vida del adulto; al menos hasta el s. XIX y XX, momento en que alcanza la condición de “personaje pivote de la sociedad”*”³⁶⁶.

³⁶⁴ Entre outros casos de celebração da memória de crianças e jovens na tumulária medieval podemos apontar como exemplos: os príncipes Blanche de France e Jean de France (filhos de Louis IX, falecidos com 3 e um 1 de idade, respectivamente (fig. 239)), o príncipe Philippe Dagobert (irmão de Louis IX, falecido com 11 anos), Louis de France (o príncipe herdeiro de Louis IX, falecido com 17 anos), todos sepultados originalmente em Royaumont; o filho Karl da rainha Gertrude (Anna) von Hohenberg (†1281, consorte de Rudolf I da Alemanha), acompanhando o jacente da mãe, no túmulo da mesma no coro da Catedral de Basileia (figs. 239-240); o jacente de uma dita filha de Alfonso X em Ourense; e, em Portugal, o túmulo do infante Dinis em Odivelas

³⁶⁵ Manuel Núñez Rodríguez – El concepto de la muerte en la “aetas imperfecta”: iconografía del niño. *La idea y el sentimiento de la muerte en la Historia y en el Arte de la Edad Media (II)*. Ciclo de conferencias celebrado del 15 al 19 de Abril de 1991. Universidade de Compostela: 1992, p. 37.

³⁶⁶ Manuel Núñez Rodríguez – El concepto de la muerte en la “aetas imperfecta”: iconografía del niño. *Ob. Cit.*, p. 42.

Assim, esta forma de conceber a infância traduz-se, no domínio tumular que analisamos, de uma maneira geral numa representação das crianças segundo o arquétipo da iconografia do adulto, reduzindo-se praticamente apenas a sua dimensão, portanto, seguindo os cânones da representação da nobreza (e da realeza) de qualquer idade.

Simplesmente, ao não serem ainda adultas, e por isso, ao não disporem ainda de uma casa, linhagem ou de fama instituída, apenas as crianças que crescem num ambiente de poder e prestígio – e que por alguma razão contam, depois da morte, com um adulto empenhado em imortalizar a sua passagem pela terra – são resgatadas do total esquecimento, a que mais facilmente são votadas. Naturalmente que esta particular transitoriedade em que se define a sua existência implica diferenças substanciais, por princípio, nos programas de ‘comemoração’ que para estas crianças ou jovens são concebidos – pois falecendo antes da chegada à idade adulta, dificilmente a sua morte poderá incitar a uma qualquer reflexão sobre o percurso de vida que as conduz à (confiada) salvação ou as “façanhas” e privilégios que em terra lhe garantiram um lugar particular. Apesar disso, nos casos em que se opera uma plena integração das crianças em famílias de uma nobreza solidamente estruturada em torno do conceito de estirpe e descendência (entroncando numa sólida e frondosa árvore genealógica), elas ganham valor enquanto “reserva humana” da continuação e do futuro da linhagem, podendo, assim, assumir desde cedo uma imagem de poder e ser alvo de uma ‘instrumentalização’ de âmbito laico, movida por interesses familiares, que lhes conferem uma carga muito própria. Nestas situações, a criança converte-se em testemunho privilegiado de uma realidade institucional e/ou familiar (mais do que histórica), que pode conduzir ao desvanecimento de todos os caracteres próprios da infância enquanto característica configuradora daquela personagem particular. Não é, nesses casos, essa a questão fundamental a ser lembrada, nem essa a reflexão que se propõe; pelo contrário, é uma memória colectiva que através dela se enfatiza e uma virtude maior da linhagem de que, tanto ela como aqueles que promovem a sua recordação, se oferecem como detentores: o respeito e homenagem aos seus, e, ao mesmo tempo, a vitalidade de uma família que assim multiplica as marcas da sua presença na sociedade e para os vindouros. Por essa razão não são os vestígios de qualquer mágoa que a morte de uma criança certamente trazia consigo (ainda para mais quando se tratava de um herdeiro), ou sequer de uma reflexão por ela estimulada sobre a precariedade da existência humana, que nestes exemplos trecentistas vamos encontrar, mas antes uma imagem de glorificação e

esperança, em que a criança se oferece no seu valor vital, continuando a cumprir um papel para a família e para a linhagem, “*la evocación de una presencia*”³⁶⁷, de uma promessa que em certa medida se perpetua.

Ainda para mais porque a criança, como facilmente se compreende e é sabido, proporciona-se a ser modelo de inocência, de humildade e de pureza. É assim que ela é apresentada em textos centrais do Cristianismo, nomeadamente no Novo Testamento³⁶⁸, mas também em toda uma série de escritos de âmbito monástico³⁶⁹. Santo Isidoro de Sevilha explica, por isso, nas *Etimologias*, que a palavra *puer* provém de *puritas*, dizendo que as crianças são apelidadas de *pueri* por causa justamente da sua pureza. Este entendimento parece, de resto, ser atestado no domínio das artes, pela forma que se consagrou para a tradução visual de um postulado central da religião qual é o da Ressurreição: quando a alma pura e boa se liberta do corpo para ser transportada aos céus, é uma forma vagamente imberbe ou infantil aquela que ela assume.

Podemos mesmo considerar – observando o cuidado que é posto na memorialização de certas crianças e a pompa com que algumas são tratadas em matéria de práticas fúnebres – que algumas de entre elas, mortas em inocência, podem chegar a ser “apropriadas” como alter-ego da perfeição cristã dos adultos que as glorificam, incorporando-se (anexando-se mesmo) na memória da sua família ou mesmo de um específico parente³⁷⁰. Este podia encontrar-se entre os progenitores do(a) menino(a) ou do(a) jovem, mas também outras figuras podem protagonizar o processo. Entre elas, os avós e/ou padrinhos.

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 64.

³⁶⁸ São Mateus 18, 1-5

³⁶⁹ O que não invalida a existência de outras reflexões, negativas, sobre as crianças, as quais estão na base de certas considerações – algumas de apreciável violência – sobre o controlo e as punições a que as mesmas deviam ser sujeitas. Como no domínio da escrita medieva sobre as mulheres, também nesta área de reflexão sobre a criança, a origem clerical de muitos dos textos, provindos, portanto, daqueles que, à partida, menos contacto tinham com essa realidade, deve levar-nos a matizar esse olhar fortemente depreciativo.

³⁷⁰ Este parece-nos ser o caso, tanto do infante Dinis (e do rei D. Dinis), como da infanta Isabel (e de D. Isabel de Aragão), dois processos que, do ponto de vista mental, entendemos como muito idênticos, não obstante a maior, e diversa, carga política do primeiro.

Com efeito, a partir do momento em que a criança é baptizada (de forma prematura, na sociedade de que falamos³⁷¹) e a remissão consequentemente feita em nome da fé daqueles que por ela respondem, acentua-se o valor do parentesco espiritual, enfatizando-se a maior importância da filiação de consagração divina sobre a filiação biológica por ser através daquela que a criança é imaculada, liberta do pecado da carne. O padrinho e a madrinha devem, desde então, segundo os preceitos da Igreja, orientar a instrução religiosa do(a) afilhado(a), exercendo sobre ele(a) uma tutela moral que tem como preocupação maior a garantia da sua salvação. Um papel, diríamos, que em certos casos continua a desempenhar-se depois da morte da criança, quando a estimulação do bem-estar da sua alma se torna ainda mais dependente e necessária – reflectindo, quiçá, a preservação daquela memória, um potencial salvífico também sobre aquele que por ela zela. Por outro lado, a extrema dependência a que a idade vota as crianças e, por isso, a falta de autonomia que as caracteriza, constitui a metáfora perfeita para a afirmação de uma subordinação do Homem a Deus, sendo sempre d’Ele dependente.

Neste discurso genérico sobre a criança, e o entendimento das condições específicas em que se opera a sua Ressurreição (e consequente salvação) e os mecanismos desenvolvidos para a sua ‘comemoração’, interessa-nos especialmente, por razões óbvias, aquele que diz especificamente respeito às meninas ou raparigas.

Nesta reflexão particularizada entram, de resto, questões próprias do universo das mulheres, que não deixam de “contaminar” a abordagem das crianças deste *género* e que nos permitem estimular algumas reflexões interessantes, que estes jacentes de meninas nos permitem lançar ou esclarecer.

Em primeiro lugar, digamos que, se é lícito dizer que as raparigas, mesmo quando não adultas, partilham do lugar aparentemente secundário que nesta sociedade tende a ser consignado aos elementos do sexo feminino, não é menos verdade que nesses mesmos meios vigora uma percepção das crianças e adolescentes virgens como intermediárias privilegiadas entre Deus e os Homens, cuja perseverança na pureza e cuja fé apenas se engrandecem pelo reconhecimento das fraquezas que lhes imputa a idade (irracional, por excelência) e o sexo (fraco, por natureza). Deparamo-nos, por isso, ao lançarmos um olhar rápido sobre os jacentes que aqui nos ocupam, com a

³⁷¹ O baptismo realizado logo após o nascimento generaliza-se, em França, a partir dos séculos XII-XIII. V. Danièle Alexandre-Bidon e Didier Lett – *Les enfants au Moyen Age. V^e- XV^e siècles*. Paris: Hachette Littératures, 1997, p. 48.

imposição de uma imagem oscilante e ambivalente, reflexo de um pensamento que tem na ambiguidade um eixo norteador quando assume por objecto as mulheres, sejam adolescentes ou já adultas. Um verdadeiro jogo de oposições – entre autonomia e dependência, entre alma inocente e corpo provocante, entre mutismo desejado e orações de invocação, entre virgindade e sensualidade –, é aquele que pauta a sua existência e que estrutura a imagem que delas se cria. Diz-nos Didier Lett, em sentido alegórico, que na jovem rapariga começam já a coexistir Maria, Eva e Madalena. E, com efeito, a partir dos 7 anos de idade, tende a considerar-se que a criança perde o estado de inocência e está, desde então, certamente manchada pelo pecado – pelo menos de pecados veniais – o que, se não a faz, necessariamente, perder a graça divina, torna o Purgatório um padecimento obrigatório, ainda que as suas faltas possam ser leves³⁷². No caso das crianças que se representam nos dois túmulos portugueses que analisamos, podemos considerar que, pelo menos no primeiro caso de infanta (morta antes dos dois anos de idade), apenas a primeira daquelas figuras (Maria) teria nela lugar, ou seja, que nada na sua imagem registaria outra coisa que não fosse a pureza e a inocência em que partiu, ferozmente guardadas por impositivos leões, como no seu túmulo o parecem ser. Não obstante, o facto de a sua representação se conformar praticamente em absoluto à iconografia das mulheres adultas, não deixa de investi-la de um grau incongruente de maturação biológica que é particularmente evidente no jacente da menina de Lisboa, o que definitivamente a coloca no tal ponto intermédio ou oscilante em que são geralmente consideradas as raparigas um pouco mais velhas – e poderá ajudar a corroborar a identificação desta última com uma menina de cerca de 8 anos de idade.

A esta forma de representação não será decerto totalmente alheia a concepção que parece imperar em certos meios, no final da Idade Média, tanto escritos como iconográficos, da ‘virgindade’ (chamemos assim a essa fase de transição entre a infância e a idade adulta integralmente assumida) como a “idade perfeita” no ciclo de vida das mulheres³⁷³. Tomando como exemplo a própria Virgem, tal como a arte deste período

³⁷² Manuel Núñez Rodríguez – El concepto de la muerte en la “aetas imperfecta”: iconografía del niño. *Ob. Cit.*, p. 44.

³⁷³ Esta proposta de identificação da ‘virgindade’ como a fase perfeita ou plena da vida das mulheres pode ser encontrada em: Kim M. Philipps – Maidenhood as the Perfect Age of Woman’s Life. *Young Medieval Women*. United Kingdom: Sutton Publishers, 1999, pp. 1-16. Segundo a investigadora, o casamento precoce a que muitas raparigas se vêem sujeitas não significa a inexistência de uma noção sobre essa fase de transição: “*Even where such early marriage did occur, anxieties expressed about the youth of the girls concerned indicates that early marriage does not necessarily indicate the absence of a notion of a phase*

genericamente a representa, vemos, assim, esta fase traduzida visualmente na imagem de uma jovem e delicada mulher em idade casadoira³⁷⁴. É essa a idade e o aspecto em que se apresentam também as virgens mártires; esse o momento consagrado da sua plena realização espiritual. É o que podemos interpretar partindo de vestígios hagiográficos, filosóficos e iconográficos, mais ou menos indirectos, tendo em conta que a literatura específica sobre a matéria tende a deixar por examinar as especificidades da mulher no que respeita à conceptualização das “idades do homem” (como na I Parte já dissemos)³⁷⁵. Também não queremos com isso dizer que o discurso seja, nesse aspecto, unívoco ou fechado, portanto, que outros períodos e condições da existência feminina – a maternidade, o casamento, a viuvez – não possam igualmente figurar como ideais alternativos de feminilidade virtuosa, segundo outros pontos de vista. Simplesmente, a ‘virgindade’ parece, de facto, a todos sobrepor-se como corolário da “idade perfeita” para as mulheres entre as elites, tanto na literatura como na teologia da Ressurreição corporal – uma conceptualização, de mais a mais, a que não é alheio o facto de ser este um discurso que se desenvolve privilegiadamente a partir de uma fonte masculina, elitista e de enquadramento clerical³⁷⁶. Esta reflexão é, de resto, tanto mais fundamental para a análise a que nesta tese procedemos, quanto ela é, em última instância, indissociável desse outro raciocínio em que alguns pensadores medievais – Santo Agostinho, Pedro Lombardo, etc. – se ocuparam com afã, qual o da forma assumida pelo corpo humano no momento da Ressurreição (outro tópico que também já discutimos atrás). Como os autores dos discursos sobre o ciclo de vida dos homens,

intervening between childhood and adulthood for girls, but rather that family or economic interests could sometimes override that notion” (Ibidem, pp. 4-5).

³⁷⁴ Segundo Jacques de Voragine (*Lenda Dourada*), a Virgem teria concebido Jesus por volta dos 14-15 anos de idade – portanto, em plena fase “perfeita” do ciclo biológico feminino – e vivido até aos 60 ou 72 anos, ou seja, bem para lá do momento de máxima integridade física para as mulheres. Se a figuração com Cristo no colo ainda criança parece, assim, adequar-se a essa identificação etária em que se teria concretizado a sua maternidade, o mesmo não acontece com as representações da Assunção e da Coroação, onde a Virgem figura exactamente segundo os mesmos caracteres, e genericamente de cabelo solto, como todas as virgens, podendo chegar a parecer mais jovem que o próprio filho.

³⁷⁵ Convém notar que o uso do termo “homem” na Idade Média não tem, regra geral, um sentido inclusivo; não inclui nele a mulher.

³⁷⁶ Como bem observa Michel Lauwers, esta valorização do ideal da virgindade (ou, na impossibilidade ou na inconveniência da primeira, da castidade), iniciada, desde logo, entre os Padres da Igreja, não pode ser desligada de uma política de actuação que encontra nas mulheres, e particularmente naquelas libertas de uma tutela masculina, uma fonte privilegiada na sustentação (material e social) da instituição eclesial, por aquelas fazerem da Igreja um dos seus principais beneficiados e legatários. V. Michel Lauwers – *L’institution et le genre. À propos de l’accès des femmes au sacré dans l’Occident médiéval. Ob. Cit.*, pp. 4-5).

também estes últimos, como dissemos, não se preocuparam em emitir qualquer juízo sobre as distinções existentes entre os dois sexos nesta matéria, e, consequentemente, nada registaram sobre a aplicação às mulheres da ideia de uma corporalidade cristológica assumida pelo corpo ressuscitado, que rondaria o início da quarta década de vida (numa interpretação literal das palavras de S. Paulo). O domínio tumular, especialmente quando provido de figuras jacentes, parece-nos particularmente apto a fornecer-nos alguns sinais dessa conceptualização e dessa diferenciação.

Analisemos, por isso, o significado daquela assimilação de uma iconografia de ‘virgindade’ entre as efígies produzidas para meninas medievais portuguesas.

A identificação com essa fase transitória da vida, mal definida nas suas barreiras, mas que podemos considerar que se rege pela união de dois princípios fulcrais que são a juventude e a virgindade (donde a designação que utilizamos), coloca, assim, estas mulheres no tal ponto tensional entre a castidade e os sinais de uma sexualidade somente *vislumbrada*, que é, como dizíamos, evidenciada no modo como iconograficamente estes jacentes as concebem ou na imagem que delas constroem. O cabelo solto e posto a descoberto, a par do colo visível, constitui, por isso, a metáfora perfeita dessa oscilação e ambivalência – no sentido de uma tensão, não de uma contradição – entre a rapariga como objecto de atracção sexual e a sua assunção como símbolo de virgindade.

Os caracteres que através destes exemplos podemos reconhecer como próprios desse ideal de beleza feminina (também de sentido espiritual), que se identifica aparentemente com um momento concreto do seu ciclo de vida, têm a juventude como chave e guia – daí decorrendo todos os outros, como sejam a face moça, a postura erecta, o peito erguido e a cintura estreita, portanto, e no fundo, demonstrando-nos, salvo as devidas distâncias, o fundo recuado em que se enraízam alguns padrões bem actuais de beleza (e o seu quase perfeito imobilismo). O facto de esses elementos serem, de um modo geral, comuns aos jacentes das virgens e aos das casadas e viúvas, pode levar-nos a entender que essa fase da vida a que os mesmos aludem (a tal “adolescência”, em sentido alargado) se apresenta, de facto, como a “idade perfeita” a que o corpo tenderá a regressar depois de ressuscitado e aquela que socialmente se identifica com a plenitude das suas virtudes e competências – enquanto imagem de

integridade, de fertilidade, de refinamento e de graça³⁷⁷. Se, para os pensadores medievais, a morte de Cristo aos 33 anos se explica em parte porque ele atingira o pico da sua maturidade, não sendo apropriado que o filho de Deus conhecesse (e mostrasse) a decadência em que toda a conceptualização do ciclo de vida humano, na Idade Média, termina, não poderemos ver no facto de as virgens mártires virem a padecer quase sempre algures na sua adolescência pós-puberdade, o sinal de que é esse o ponto culminante do ciclo de vida das mulheres, tal como concebido naquele contexto?³⁷⁸ Por outro lado, nelas, como nestes jacentes que analisamos, a chegada a essa fase da vida ou a representação como tal enfatiza uma sua plena integração na feminilidade, que assim não se oferece necessariamente como entrave à sua “santificação” nem à sua salvação.

É seguindo este raciocínio que podemos provavelmente explicar a aparente incongruência existente entre a idade a que se associa a morte das duas crianças em causa neste capítulo, e o aspecto com que são apresentadas nos seus jacentes – um contraste que não é, afinal, exclusivo destes dois casos³⁷⁹. Kim M. Philipps, curiosamente, observa o mesmo processo na narração medievla da história da *Virgem Pérola*, no contexto da qual ela assume, na verdade, duas idades: por um lado e em vida, ela é a pequena criança, por outro, depois da morte e no caminho para o céu, quando se junta a um cortejo de cem virgens, ela assume o corpo de uma ‘*damyselle*’, uma mulher jovem, vestida segundo os cânones da moda do final de Trezentos. Assim, “*her childish state* – [recordado pelo epíteto de *lyttel queen*, e no caso das infantas portuguesas, pelo seu tamanho mais reduzido] – *is symbolic of her innocence, (...), but she appears in a young woman’s body*”³⁸⁰. Com efeito, a aproximação de uma maturidade física apenas torna a castidade ainda mais apreciável e louvável, e é neste sentido também que ela poderá ser apreendida.

³⁷⁷ Esta perspectiva coloca, assim, a “idade perfeita” das mulheres num período de vida anterior ao dos homens, cuja plenitude, em todos os esquemas elaborados, se atinge na fase identificada como *inventus* ou *maturitas*, decorrida, como noutra capítulo dissemos, entre os 25 e os 45 anos.

³⁷⁸ Kim M. Philipps – *Maidenhood as the Perfect Age of Woman’s Life*. *Ob. Cit.*, pp. 10-11.

³⁷⁹ Será interessantíssimo explorar este tópico, em relação com a análise do exemplo dado pelo jacente do infante Dinis, que se guarda em S. Bernardo e S. Dinis de Odivelas, falecido sensivelmente com a mesma idade da infanta D. Isabel (uns meses mais novo) e, no entanto, apresentado em seu *moimento* com uma iconografia inspirada por outro tipo de valores. Para além da distância cronológica que seguramente os separa, deverá ser frutuosa a reflexão proporcionada no cotejo entre as duas peças sobre as diferenças que marcam não só cada um dos projectos (e dos mentores dos mesmos), como a maneira de apresentar cada um dos sexos, mesmo ainda na infância.

³⁸⁰ Kim M. Philipps – *Maidenhood as the Perfect Age of Woman’s Life*. *Ob. Cit.*, p. 6.

Às objecções que podem ser feitas a esta consideração de uma “idade perfeita” para a mulher tardo-medieval no período que, seguindo a proposta de Kim M. Philipps, designámos poeticamente de ‘virgindade’³⁸¹, podemos responder invocando o poder das imagens, como aquelas que aqui analisamos, imagens que são naturalmente permeáveis às marcas da cultura em que nascem, revelando-a de uma forma por vezes ímpar. De qualquer modo, este está longe de ser um tópico devidamente explorado e menos ainda reflectido, no que se refere ao universo das práticas funerárias/tumulares – pelo que permanecerá, mais ainda do que outros, plenamente aberto à discussão. Não obstante, parece-nos, a nós, um aspecto interessantíssimo e essencial para o conhecimento das mulheres, em si mesmas e nas elaborações mentais que as orientavam, e um dos temas que a arte tumular pode, de facto, ajudar a elucidar.

Encetemos pelo exemplo em que a identificação da criança ‘comemorada’ está hoje devidamente estabelecida.

3.1: D. Isabel de Portugal, a neta e a ‘comemorada’ da rainha Santa Isabel

A infanta D. Isabel, filha dos reis D. Afonso IV e D. Beatriz, nasceu ainda antes da chegada do progenitor ao trono de Portugal, a 22 de Dezembro de 1324, como quinto fruto de uma extensa prole de sete filhos do casal e, tal como dois dos irmãos nascidos antes dela (e como João que nasceria depois), viria a falecer prematuramente, a 11 de Julho de 1326, contando somente um ano e quase seis meses de vida³⁸². É, portanto, a

³⁸¹ São elas: a de que pode ser forçado e limitativo querer encontrar um único conceito ou idade propostos – se houvesse, de facto, um conceito tão unívoco e definido, certamente, ter-se-ia expresso com maior clareza – e a de que seguramente existia mais do que uma idade considerada “perfeita”, em função dos interesses de quem desenvolvia o discurso sobre a mesma – a idade adulta podendo sê-lo pelo facto de ser nela que a mulher realiza os papéis que na sociedade medieval lhe estão destinados.

³⁸² Lourenço Chaves de Almeida propôs que a infanta tivesse nascido em 1317 e falecido em 1325, procurando fundamentar esta hipótese numa possível troca, nos registos documentais, entre o nascimento de Isabel e o do irmão Dinis. V. Lourenço Chaves de Almeida – *Os túmulos de Alcobaça e os artistas de Coimbra*. Junta de Província da Estremadura, 1944, p. 27. Esta leitura não pode ser, de modo nenhum, apoiada, tendo em conta que a 10 de Junho de 1318 (portanto em perfeita coincidência com as datas apontadas por António Caetano de Sousa relativamente ao nascimento dos infantes) o papa enviava ao rei D. Dinis uma carta de condolências pela morte do *bone memorie Dionisii nepotis* (citada por Giulia Rossi Vairo – *Pro salute animae: a peregrinação de D. Dinis a Compostela. Antecedentes e consequências*. *Ob. Cit.*, p.16). Por outro lado, o objectivo daquele autor ao refutar a datação conhecida é o de justificar as dimensões e as características do túmulo da infanta e do seu jacente, o que, como vimos tem outras implicações e pode ser perfeitamente entendido à luz do contexto mental da época.

partir desta data que teremos de situar o processo de composição de um projecto sepulcral e de edificação de uma memória específica para a infanta (fig. 105). A protagonizar este processo encontramos uma mulher, concretamente D. Isabel de Aragão, sua avó, que a criara em sua casa, assumindo, portanto, em pleno e exemplarmente (como tão próprio lhe é) os deveres que possivelmente lhe outorgava o amadrinhamento da criança. O papel interventivo dos pais da menina não é certamente, de qualquer modo, de menosprezar, que mais não fosse dando o seu aval ao projecto arquitectado pela rainha-mãe, tanto como progenitores, como enquanto reis e, portanto, cabeças da casa e da linhagem que a infanta (e o seu túmulo) representava.

A definição do programa funerário faz mergulhar, contudo, esta peça num universo e num pensamento intrinsecamente femininos, em adequação, é certo, à personagem ‘comemorada’ (e às circunstâncias do seu falecimento), mas seguramente também como resultado da mente e do enquadramento cultural daquela que a ‘comemora’.

Em primeiro lugar, pela eleição do local de sepultamento da infanta.

No segundo testamento da rainha D. Isabel que se conserva, redigido, como dissemos, a 22 de Dezembro de 1327, entre as novidades introduzidas relativamente ao primeiro (datado de 1314) conta-se precisamente a referência a esta neta, expressando o desejo de “*soterrar o meu corpo em o meu mosteiro de Santa clara, & de Sancta Isabel de Coimbra, em o meo geõ do Coro, e se acontecer, q eu saya deste mundo ante que essa Igreja seja feita, mandome em tanto deitar em o coro da outra Igreja velha acima da Ifante Dona Isabel minha neta de guisa que fique ella antre mi, e a grade, & assi he minha vontade de jazermos em a outra pois que for acimada*”³⁸³. Esta aliança visual e física que requer para as duas arcas, a sua e a da neta, mostra bem a que ponto a soberana considerava a pequena D. Isabel como parte da sua própria memória, passada a pedra naquela igreja de Coimbra. Fala-se, por isso, frequentemente do carinho que a rainha-mãe teria pela neta, dimensão sentimental que, não sendo de desprezar, não deve, por outra parte, fazer-nos esquecer os valores que num acto desta natureza podem estar contidos e entrecruzar-se. De facto, a enfatização da memória desta menina, falecida

³⁸³ António Caetano de Sousa – *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa. Ob. Cit., Tomo I, Liv. II, p. 148.*

antes sequer de conhecer o pecado, parece adequar-se na perfeição ao espaço de que a rainha já nesta data se apropriara como lugar de preservação do seu corpo e da sua memória. O potencial moralizante do exemplo concretizado na infanta – a perseverança na castidade sendo uma virtude central a estimular entre as religiosas –, ainda para mais considerando o local específico a que a sua arca se destinava (o coro das monjas), parece-nos ser mais do que evidente – e devidamente explorado por quem elabora o projecto do seu *moimento*. Para além disso, são os valores familiares que aqui estão em causa e são manipulados, quer do ponto de vista espiritual – pela filiação de índole divina que ligava rainha e infanta –, quer do ponto de vista social/laico – pela referida carga que a pertença à linhagem régia sempre confere aos infantes e que a justa lembrança que dela é feita, através da heráldica e da coroa, não deixa de comprovar. No seu mosteiro de Santa Clara e Santa Isabel de Coimbra, convivendo, frente a frente, com o seu *moimento* e dialogando com a sua memória (de certa maneira, fundindo-se nela), D. Isabel de Aragão passava desde então a contar ainda com a presença da sua neta (aquela que mais próxima de si tinha), cuja existência fez questão de documentar – no que, além do mais, como já dissemos, seguia o exemplo do próprio rei –, dando corpo a um projecto que é o testemunho de um destaque novo dado, neste âmbito, às crianças (a algumas de entre elas) e, simultaneamente, das potencialidades que a “apropriação”, sob a forma de uma homenagem, do seu corpo incorrupto e da sua vida imaculada – qual “reliquia” familiar – podia proporcionar.

Para apreendermos mais profundamente o sentido deste projecto e desta “apropriação”, como lhe chamamos, teremos de atentar à iconografia concreta do sepulcro que o integra e a denuncia.

Trata-se de um *moimento* de composição perfeitamente enquadrável no século XIV português, no sentido em que adopta o modelo do sepulcro paralelepipedico e exento, ostentando uma figura jacente sobre a tampa, rodeada de outras esculturas e rematada por um baldaquino de fina micro-arquitectura. A tendência é claramente para a afirmação impositiva da peça, como é próprio igualmente desse momento das práticas tumulares entre os leigos nas igrejas, conseguida também através de uma declarada

monumentalização, que sofre, neste caso, a adequação necessária a um projecto de cariz infantil³⁸⁴.

A arca, decorada – como dizíamos – nos quatro faciais que se oferecem à admiração, torna-se morada de um desfile ímpar de mulheres, entre santas e virgens mártires, que não deixam espaço a qualquer intromissão masculina e fazem da santidade feminina o tópico dominante do programa. De resto, como convém, diríamos, simultaneamente à vida da ‘comemorada’ e à comunidade que a acolhe no seu seio (figs. 106-107).

A escolha de uma tal iconografia apenas vê aumentado e aprofundado o seu significado quando considerada em relação à sua muito provável mentora, a rainha D. Isabel.

Em primeiro lugar, não esqueçamos o papel que as vidas das santas mártires parecem ter desempenhado na definição de modelos de conduta para as raparigas, durante a sua educação, uma vez que as virgens se ofereciam como exemplos maiores de fé, de perseverança, e, também por isso, como epítome da juventude feminina. Os valores mais significativos que o percurso de vida das virgens mártires permitia transmitir às jovens raparigas em formação – aqueles a que elas deviam atentar durante toda a sua vida – eram a castidade (equivalente da virgindade, para as raparigas destinados ao casamento), a caridade, o despojamento e a educação, significando esta uma aprendizagem para a salvação. A própria Christine de Pizan (*Trésor des Cites des Dames*), ao reflectir sobre a instrução das raparigas destinadas à vida laica em sociedade, sublinha justamente este recurso aos modelos de feminilidade concretizados em Maria, em Santa Catarina e nas demais virgens, todas elas presentes neste programa tumular. É certo que, salvo esta excepção, são sobretudo homens aqueles que oferecem às mulheres as virgens mártires como exemplo de conduta. Mas não é menos verdade que os livros contendo as histórias das suas vidas contam-se entre as principais obras encomendadas e escritas por mulheres³⁸⁵.

³⁸⁴ De qualquer modo, lembremos que se trata de uma arca destinada a uma criança muito pequena, com pouco mais de um ano de idade. Neste sentido, não temos dúvidas em considerá-la *monumental*.

³⁸⁵ Katherine J. Lewis justifica-o da seguinte forma: “because they felt these saints provided a relevant and validating example. Devotion to virgin-martyrs could help them enhance not only the quality of their inner spiritual lives, but also their social and cultural standing as women” (Katherine J. Lewis – Model Girls? Virgin-Martyrs and the Training of Young Medieval Women in Late Medieval England. *Young Medieval Women. Ob. Cit.*, p. 26).

O caso do túmulo da infanta D. Isabel parece-nos, a este respeito, exemplar, tratando-se, como se trata, de uma obra de destino e de encomenda femininos e, simultaneamente, do exemplo máximo na tumulária portuguesa (inseparável, é certo, da sua particular atribuição) desta valorização da virgindade (em geral) e das virgens mártires (em particular) como valor sublime e modelos perfeitos da condição feminina. Como estas afirmações não pretendemos de todo negar a presença masculina neste culto; efectivamente também os homens demonstram veneração pelas virgens mártires. De qualquer modo, parece inegável também a existência de uma particular associação das mulheres a estas santas, que para elas funcionam, simultaneamente, como modelos e intercessoras, ultrapassando, portanto, nas suas vidas, o papel de “mero” objecto de devoção.

Apesar da curta vida da infanta e, portanto, da impossibilidade assim criada para que a avó se tivesse ocupado dessa sua instrução, baseada nomeadamente na assimilação dos exemplos das santas e virgens mártires, a rainha não deixa de perpetuar esse papel de educadora e os valores de uma conduta de virtude que toda a mãe (ou, em sentido mais amplo, toda a educadora) devia passar a suas filhas (ou educandas)³⁸⁶, através de um programa tumular que é, ao mesmo tempo, propiciador de uma incorporação da neta nessa ‘camada’ da hierarquia celeste a que pertencem as virgens mártires, e instrumento de moralização/educação para as monjas que diariamente sobre ele meditam.

Assim, é também com este sentido que devemos entender a entrada, neste cortejo, da Virgem Maria, com o Menino ao colo, que no facial dos pés assume o protagonismo natural que lhe cabe pela partilha desse espaço de representação somente com dois anjos, que servem de sustentáculo a grandes círios, que a dignificam pela presença da luz e mantêm aceso, eternamente, o caminho da inumada em direcção aos céus (fig. 108). Intercessora privilegiada dos leigos neste período, “*advogada dos pecadores*” (como lhe chama a rainha no segundo testamento), verdadeira líder no

³⁸⁶ Num contexto em que a educação das crianças, e particularmente das raparigas, se fazia privilegiadamente de forma individualizada e no seio da família. Os valores assim transmitidos às raparigas eram, simultaneamente, definidores de uma identidade feminina aristocrata, cabendo, como sabemos, às mulheres de mais alta posição na hierarquia social, uma maior responsabilidade na apresentação de uma conduta exemplar. “*These texts [as vidas das santas mártires, usados como material de ensino e moralização] could thus be used in the construction of a pseudo-aristocratic identity; the adoption of signifying practices which would distance oneself and one’s behavior from lower status individuals*” (*Ibidem.*, p. 37).

universo da santidade feminina – como neste programa bem se mostra através dos referidos recursos formais –, a Virgem exalta ainda, nesta iconografia concreta, os valores da maternidade, que neste caso D. Isabel de Aragão punha em exercício através da infanta sua neta. Desta forma, a Mãe de Jesus constitui, quanto a nós, um inquestionável elo de ligação, tanto formal como simbolicamente, entre o programa da arca da rainha e o da arca da princesa, entre a personalidade e o sentimento da avó/mãe e da neta/filha – mostrando as vias pelas quais o projecto de ‘comemoração’ da pequena D. Isabel podia assumir valências na exaltação das virtudes daquela que o elaborou.

Todo este contexto, iconográfico e espacial, em que o túmulo da infanta D. Isabel deve ser recolocado, se adapta, na perfeição, à grande linha em que segue a espiritualidade da rainha sua avó e, consequentemente, também a conduta que manifesta ao longo de toda a sua vida. Falamos do já apontado “feminismo” da sua prática assistencial, ou seja, da tendência marcada para se ocupar em actos que traduzem uma preocupação com as mulheres (a par das crianças e dos pobres), de diferentes estratos, diversas idades e variáveis condições. Quase apetece dizer que a exclusividade dada, neste *moimento*, à representação de mulheres³⁸⁷, faz desta peça o mais autêntico testemunho do percurso de vida e do pensamento da rainha e um programa muito mais fundido no próprio ideal de vida que se adopta na comunidade, independentemente de melhor e perfeitamente se adequar ao discurso ‘comemorativo’ de uma virginal infanta.

Mas também numa outra perspectiva a selecção deste tema pode revelar-se interessante e considerar-se perfeitamente enquadrável na personalidade isabelina (da rainha-mãe). Com efeito, as mártires são, numa certa perspectiva, autênticas transgressoras do ideal dominante da mulher submissa, silenciosa e discreta³⁸⁸. Para vingarem na sua fé, elas enfrentam o poder masculino, arriscam-se nos limites de uma verdadeira subversão da ordem patriarcal, defendendo-se de maridos ou pretendentes que querem tomar os seus corpos ou mesmo de progenitores que se opõem à sua opção pela castidade. É pela força do espírito que vencem os obstáculos (no sentido em que o martírio significa o triunfo da fé); pelo seu exemplo de vida são testemunho da força das mulheres no enfrentamento do poder masculino. Neste sentido, elas são também

³⁸⁷ Os anjos introduzem a única nota dissonante, mas estes, como sabemos, não poderão ser associados, com rigor, a um género específico.

³⁸⁸ Amparo Pedregal – Las mujeres en la sociedad cristiana. *Historia de las Mujeres en España y América Latina*. Vol. I – De la Prehistoria a la Edad Media. Coord. M^a Á. Querol, C. Martínez, R. Pastor e A. Lavrin. Madrid: Cátedra, 2005, pp. 316-317.

imagem do poder feminino, e por essa sua força conseguem lugar legítimo – o único consagrado às mulheres – numa hierarquia celeste predominantemente masculina. Que melhor imagem, portanto, para ser promovida por uma mulher que foi ela própria uma figura de poder, ocasional resistente ao poder masculino instituído (por razões que não as da subversão *feminista* do sistema, note-se), que soube, com a exemplaridade esperada de uma soberana, conciliar o reconhecimento da sua força individual com o cumprimento aparente de todos os deveres que a uma boa mãe, boa esposa (mais discutível) e boa rainha – em suma, a uma mulher religiosa em sociedade – se impunham?

O programa iconográfico escolhido para preencher os faciais da arca que guarda o corpo da infanta e lhe cria um cortejo (quase armadura) protector, que a transporta, literalmente, aproximando-a dos céus, parece vir reforçar, de resto, aqueles considerandos que atrás desenvolvemos acerca da idade entendida como “perfeita” na vida das mulheres. A associação entre esse estado de virgindade – entendido como qualidade de quem é puro mas também como correspondente a um período de vida determinado –, e a idade em que o corpo se apresenta depois da Ressurreição parece ser aqui cabalmente demonstrada, estabelecendo-se, além do mais, uma correspondência inquestionável entre as virtudes que as virgens e santas mulheres representam e aquelas que conduzem a inumada à salvação. Na verdade, a maioria dos discursos hagiográficos situa as mulheres retratadas nos seus “*teens*” e mesmo aquelas para as quais não é apontada idade, a linguagem usada para as descrever deixa transparecer um ideal concordante com esse estágio da vida. É, por conseguinte, algures por essa fase que se entende que as mulheres tendem a viver o expoente máximo do seu caminho de virtude, num momento em que a pureza dos seus corpos não foi ainda transgredida mas em que a razão no seu pensamento se formula já e as suas opções podem ser entendidas como resultado de um raciocínio e de uma vontade próprios e suficientemente consolidados. Por isso, independentemente da sua história de vida, é essa a aparência que santas e virgens mártires assumem quando são representadas, tal como a própria Virgem Maria, como atrás já dissemos, seja qual for o momento da sua vida que é retratado. Isto parece-nos exemplarmente demonstrado nesta arca destinada à infanta D. Isabel. Por isso todas assumem uma aparência em tudo semelhante. Por essa razão, é também sensivelmente nessa idade que a própria se vê representada sobre a tampa, o que contrasta em absoluto com qualquer sentido “realista” e mostra bem a dominância dos

valores simbólicos e da expressão de uma determinada ideologia (o que não significa menosprezo pelos aspectos formais) quando se trata de definir este tipo de programas (figs. 110-112). Assim, não obstante os seus dezoito meses de idade, a menina é figurada como uma autêntica dama (adulta) da nobreza, em todo o seu esplendor, envergando um rico vestido cingido por um cinto de ponta pendente e coberto por um manto, que se segura no peito por meio de um firmal. A coroa na cabeça recorda-a como filha de reis, assim como os escudos da casa real portuguesa, que alternam com as armas de Aragão, distribuindo-se por sobre a tampa, no reverso do baldaquino e aos pés dos anjos situados mais à cabeceira³⁸⁹ (fig. 113). Ainda assim, a especificidade da menina não deixa de se fazer sentir nalguns detalhes: desde logo, na menor dimensão do jacente (e do sepulcro) relativamente ao da rainha (e aos dos adultos, em geral), que remete para a sua adequação a um cadáver mais pequeno; depois, na liberdade com que se lhe soltam os cabelos, sem qualquer véu que os oculte total ou parcialmente, marca da sua inocência e condição de solteira; também na ausência do livro, atributo fundamental da iconografia feminina da época (como de todas as virgens e santas representadas na arca), que poderá ser entendida como concordante com a recuada idade da criança, que não teve tempo para entrar, longe disso, na fase de ser instruída na leitura religiosa com vista à sua edificação³⁹⁰; finalmente, na convivência do jacente com três imponentes leões – caso único em toda a tumulária portuguesa – que se articulam com quatro anjos (dois dos quais incensando o corpo) para criar o ambiente de protecção total em que a criança se apresenta (fig. 114). É como se os animais tivessem ascendido pelas faces da arca, libertando-se dos constrangimentos dos suportes (hoje desconhecidos na sua versão original), para se acomodarem na tampa, onde a proximidade do corpo que vigiam lhes adensa o aspecto ameaçador relativamente ao que apresentam no *moimento* da rainha D. Isabel, no qual, de modo mais tradicional, se “limitam” a carregar o peso da arca³⁹¹.

³⁸⁹ Mais uma vez a heráldica coloca-se ao serviço dos seus detentores, na construção de mensagens determinadas. Neste caso, a conjugação das armas de Portugal com as de Aragão pode bem ler-se como uma clara preponderância da avó (donde a marca aragonesa) na definição do programa.

³⁹⁰ Não podemos ignorar, contudo, o facto de o jacente de D. Vataça, que pertence ao mesmo grupo oficial e à mesma estética, também não incorporar – tanto quanto nos é dado hoje a perceber – este mesmo atributo – quando, na verdade, seria uma mulher de assinalável cultura e detentora de um número apreciável de livros. Isto mostra bem as cautelas que sempre devemos ter quanto a estas interpretações, e o tom puramente especulativo com que apresentamos esta nossa proposta de leitura.

³⁹¹ Não podemos deixar de aventar a hipótese de que estes leões – não obstante serem visíveis junto de jacentes noutros contextos que não o português –, incorporem igualmente, neste contexto específico, uma

Nem todas as figurações da arca são identificáveis com uma personagem concreta. No geral, todas as virgens mártires (dezassete), com excepção de quatro, se apresentam segurando um livro, símbolo da sua sabedoria e ‘iluminação’. Algumas, ao livro acrescentam uma palma. Outras, contudo, ostentam os atributos identificadores – a cruz, a espada, as rosas, a coroa, o prato – que nos permitem saber ou intuir a presença, neste programa de Santa Catarina de Alexandria (com a coroa, a roda dentada e a espada), Santa Isabel de Hungria (com o regaço cheio de rosas), Santa Clara (com o hábito e o cordão de nós bem visível), Santa Águeda/Santa Lúcia (mostrando os seios/olhos num prato), Santa Catarina de Siena? (segurando o crucifixo), Santa Margarida de Hungria/Santa Úrsula (com coroa na cabeça), Santa Lúcida/Santa Fé de Agen (com a espada), Santa Brígida? (com a cruz de Jerusalém ao peito)³⁹² (fig. 115).

De resto, estas figurações incorporam um “pormenor” iconográfico, porventura mais significativo do que à primeira vista possa parecer, e que corresponde ao facto de todas as mulheres figuradas se apresentarem com a cabeça coberta por um véu, que embora não oculte, a todas, na íntegra os cabelos, não deixa de remeter para uma preocupação com o seu decoro, pouco comum na representação deste tipo de personagens durante este período. As diferenças observáveis no modo como o véu se ajusta em cada uma das mulheres esculpidas constitui, por outro lado, um recurso usado pelo artista para marcar as divergentes condições religiosas, estatutos e lugares na hierarquia celeste que marcam as várias personagens citadas. Assim, veja-se como Santa Clara é a única cujos cabelos se encontram totalmente ocultados, dada a sua condição de monja, e como Santa Catarina e Santa Bárbara (?) têm o véu ajustado à cabeça por uma coroa. Como bem notou Giulia Rossi Vairo, o facto de as santas mártires aparecerem de cabeça coberta – no que contrastam, de resto, com a infanta, cuja pureza se traduz justamente na liberdade com que se soltam os seus cabelos –, entre as quais Santa Catarina, Santa Águeda e Santa Lúcia, que não são, por norma, representadas dessa forma – revela, efectivamente, grande originalidade³⁹³. Propõe, por

certa carga heráldica, complementando talvez, na representação da ascendência materna da menina, os castelos figurados nos escudos que substituem os pés dos anjos, colocados à cabeceira. É uma mera possibilidade, contudo.

³⁹² Louis Réau – *Iconografia del Arte Cristiano*. Tomo 2 – Iconografia de los Santos. Barcelona : Ediciones del Serbal, 2008

³⁹³ Giulia Rossi Vairo – Isabel de Aragão e a Ordem de Cister. *Ob. Cit.* (no prelo). Existem, na verdade, alguns exemplos mas são raríssimos. Para a iconografia trecentista de Santa Catarina com véu, veja-se, por exemplo, o vitral da St Mary Church, em Deerhurst (Gloucestershire), datável de cerca de 1300, ou a

isso, a investigadora que a inspiração venha do túmulo da rainha D. Isabel, onde todas as figuras femininas se apresentam nos mesmos termos, considerando a possibilidade de haver mesmo um decalque directo, nas figurações das virgens mártires e santas dos faciais maiores da arca da infanta D. Isabel, do modelo das monjas clarissas que ocupam o facial da direita do túmulo da rainha sua avó (até pela proximidade dos panejamentos, da postura dos braços e do modo de segurar os objectos que lhes servem de atributos)³⁹⁴. Esse funcionamento modelar da arca da rainha poderia ajudar a explicar a adopção de tão rara iconografia e colocaria necessariamente a arca de D. Isabel de Aragão em data anterior à da neta, muito embora seja também verdade que o escultor responsável pela execução de ambas as peças pareça ter especial cuidado na incorporação de um véu sempre que se trata de uma representação feminina; a excepção é justamente o jacente da infanta, o que ainda mais faz sobressair esse facto e pode, como dissemos, ser entendido como signo da sua muito tenra idade. De qualquer modo, não cremos que, independentemente das proximidades entre os dois programas – que remetem, sem dúvida, para a realização de ambos numa mesma oficina – todas as componentes do túmulo da infanta tenham sido talhadas pelo mesmo escultor que molda o sepulcro da rainha. Comparem-se, por exemplo, os leões de uma e outra arca e perceber-se-á do que falamos; cotejem-se as figurações femininas de um lado e outro maior do sepulcro da infanta e suspeitar-se-á da intervenção de mais de um escultor nesta obra (ou de uma intervenção “reparadora” nalgum momento?), ao passo que o *moimento* da rainha D. Isabel se nos afigura todo ele muito mais coerente ao nível da arca e, como tal, como obra provável de um único mestre.

Verdadeiro *unicum* no panorama tumular português em muitos aspectos, combinando essas originalidades com a partilha de formas e elementos com outros sepulcros e, desde logo, com o da rainha sua avó, o túmulo com jacente da infanta D. Isabel impõe-se sobretudo pela sua integração num projecto de ‘comemoração’ no feminino, de características muito próprias – qual o de D. Isabel para Santa Clara – e pelo testemunho de uma certa forma de lidar com a memória infantil e de incorporá-la

pintura de Pietro Lorezenti de cerca de 1342, patente no Metropolitan Museum de Nova Iorque – dois contextos absolutamente distintos, por diversos motivos, mas que mostram precisamente os vestígios dessa iconografia rara mas que não deixa de, por vezes, se concretizar.

³⁹⁴ Giulia Rossi Vairo – Isabel de Aragão e a Ordem de Cister. *Ob. Cit.* (no prelo).

na construção de uma determinada ideia de família e de linhagem, bem como, como procurámos demonstrar, de uma concreta concepção das prerrogativas de um *género* (fig. 116).

3.2: A infanta de Portugal e de Manuel, lembrança de uma memória perdida?

O segundo caso que incluímos neste capítulo revela-se bastante mais complexo de abordar. Por uma conjugação de factores (que já iremos expor), consideramos que este outro projecto tumular apresenta semelhanças com a situação anterior e corresponde, com muita probabilidade, a um processo próprio também de ‘comemoração’ infantil, com origem feminina e familiar.

O elemento sobrevivente desse processo e que nos serve de ponto de partida e de chegada para a sua análise corresponde ao túmulo com jacente que se conserva numa das capelas radiantes do deambulatório da Sé de Lisboa³⁹⁵, o dito “túmulo de uma infanta”, sobre o qual nenhuma atribuição pôde ainda verdadeiramente vingar (fig. 117). O ponto de partida para a solução do verdadeiro *enigma* em que esta peça se tem mantido encontra-se, precisamente, quanto a nós, no cruzamento de uma reflexão sobre a pessoa a quem se destina, com a ponderação de quem poderia tê-lo mandado executar. Para o deslindar do primeiro mistério dispomos felizmente de um dado crucial, incorporado pelo próprio túmulo, e que corresponde aos elementos heráldicos que esta arca ostenta (fig. 118).

Baseando-nos nesses testemunhos, e articulando-os com a informação relativa ao género da pessoa tumulada, que nos é fornecida pelo jacente, sabemos que o *moimento* terá de pertencer a uma personagem feminina, em cujo sangue ou vida se cruzaram a casa real portuguesa e a família dos Manuéis, originária de Castela. São essas as armas que percorrem as faces da arca, como elemento exclusivo da sua iconografia, numa distribuição de três escudos para cada facial maior e um apenas em cada menor, em rigorosa alternância entre as duas linhagens citadas. São também essas

³⁹⁵ Mais concretamente na Capela de Santa Ana, onde foi encontrado por Júlio de Castilho, encoberto por uma tábua, em 1883. V. Mário Jorge Barroca – *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422)*. Ob. Cit., Vol. 2. Tomo I, p. 1134.

armas que se gravam na almofada sobre a qual o jacente apoia directamente a cabeça, representando-se cada família de um dos lados da sua delicada face (fig. 119).

Com base nesta identificação, possibilitada pela heráldica, propuseram J. E. Filgueiras Soares³⁹⁶ e, no seu seguimento, D. Luís Gonzaga de Lancastre e Távora³⁹⁷, que se pudesse tratar de um sepulcro destinado a D. Constança, ligada à família real portuguesa por ser filha do infante D. Afonso, senhor de Portalegre, filho de D. Afonso III e de D. Beatriz Afonso, e de D. Violante Manuel, filha do fundador da linhagem dos Manuéis, o infante Manuel, filho do rei Fernando III de Castela e de sua primeira esposa, Beatriz de Suábia.

Com efeito, defendia D. Luís de Lancastre e Távora que a própria distribuição das armas pela arca da menina podia ser tomada como elemento corroborador daquela teoria, uma vez que entendia ser a colocação das armas nacionais estrategicamente feita, de modo a conceder maior destaque e dignidade à casa real portuguesa³⁹⁸, consequentemente – e sabendo-se que a sepultada era uma criança, provavelmente falecida solteira – demonstrando ser esta a herança *paterna* da menina. A partir daí, a conclusão tornava-se natural: teria que se tratar de uma rapariga com filiação paterna num membro da casa real portuguesa e materna num elemento da família dos Manuéis.

Através desta proposta de leitura refutavam estes autores uma série de outras que se ofereciam à discussão: a identificação do túmulo com uma possível filha do rei D. Pedro e de D. Constança Manuel – que D. Luís Gonzaga descarta pela ausência de qualquer referência cronística a tal rebento, o que nos parece insuficiente e não é de todo verdade, como veremos –; a sua associação a uma qualquer filha do rei D. Fernando I – que o mesmo autor considera impossível por ser esta uma peça claramente bem anterior à altura em que teria sido possível a D. Fernando procriar, mesmo tratando-se de uma bastarda, com o que concordamos –; a atribuição a D. Branca, filha mais velha dos reis D. João I e D. Filipa de Lancastre, falecida em 1389, com oito meses de vida – teoria que rejeitamos pela mesma razão apontada para o caso anterior e

³⁹⁶ J. E. Filgueiras de Sousa – Notas para a solução dum problema de História da Arte. *Boletim da Academia Portuguesa de Ex-Libris*. Ano VII. 20 (4). Lisboa: 1962, pp. 29-33.

³⁹⁷ Luís Gonzaga de Lancastre e Távora – *Ob. Cit.*, pp. 154-160.

³⁹⁸ Este entendimento baseia-o no facto de as armas portuguesas ocuparem o lugar central nos faciais laterais da arca, e, na almofada, o lado direito da cabeça do jacente – segura comprovação, como defende, da varonia da menina.

pela falta de correspondência com a heráldica apresentada, e que também D. Luís de Lancastre e Távora recusa, não obstante a certeza da existência de tal *moimento* com jacente, destinado ao primeiro fruto do casal inaugurador da dinastia de Avis, que terá sido provavelmente destruído com o terramoto de 1755.

Aquilo que nenhum desses e dos actuais investigadores põem em causa é que se trata de um sepulcro destinado a uma jovem rapariga, dadas as informações veiculadas pelos citados autores de que, tendo o túmulo sido aberto no início do século XX (1904), ter-se-ia no seu interior encontrado as ossadas de uma criança de cerca de 8 anos, a par de uma peça de vestuário feminino, um corpete bordado a matiz, que foi levado para a *Casa do Tesouro da Sé* e, mais tarde, para o Museu Nacional do Traje. Com esta informação pareciam, contudo, chocar os dados relativos à dita D. Constança, a quem alguns autores, entre os quais António Caetano de Sousa, atribuem um enlace matrimonial com Nuno Gonçalves de Lara, alferes-mor do rei castelhano Fernando IV, dando-a por falecida já no ano de 1296³⁹⁹. Acrescentamos nós que, de resto, esta realidade dificilmente se adequaria às afirmações de teor heráldico patentes nesta arca, implicando um inexplicável apagamento absoluto da linhagem do marido (enquanto este era ainda vivo)⁴⁰⁰, para além de que dificultaria em muito a compreensão do sepultamento desta infanta (que então viveria em Castela), na “capital” do seu reino de origem, apartada do marido e do seu reino de adopção, sem qualquer razão aparente que os justificasse.

D. Luís de Lancastre e Távora procurou, assim, desmontar este que, também para ele, se oferecia como um problema e, para tal, questionou a informação perpetuada acerca da jovem Constança, baseando-se, contudo, num raciocínio que pode conter algumas virtualidades mas está longe de poder ser comprovado⁴⁰¹. Com efeito, o autor fundamenta a sua proposta na ideia de que D. Afonso (nascido em 1263) teria possivelmente casado somente aos 18 anos e sido pai pela primeira vez aos 19 – para o que não dispomos de quaisquer certezas e podia, como sabemos, acontecer bem antes –, o que remeteria o nascimento de D. Constança, sendo ela a terceira filha do casal –, para

³⁹⁹ António Caetano de Sousa – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa. Ob. Cit.*, Tomo I, Liv. I, Cap. XVII, p. 122.

⁴⁰⁰ Infelizmente, dado o amplo desconhecimento que temos sobre armas femininas, as suas condições de utilização e regras próprias, este tipo de afirmações terão que ter, para já, antes de um levantamento sistemático, somente um carácter interpretativo que tem em conta sobretudo o contexto mental da época.

⁴⁰¹ Luís Gonzaga de Lancastre e Távora – *A Heráldica Medieval da Sé de Lisboa. Ob. Cit.*, pp. 159-160.

uma periodização crítica situada entre 1285 e 1289. Nessa perspectiva, falecendo em cerca de 1296, a menina contaria entre 7 e 11 anos, a idade correspondente à que os ossos ali achados terão revelado. Assim sendo, o casamento referido nalguns registos poderia ter estado apenas acordado, nunca tendo chegado a consumir-se. Esta teoria não explica tudo. Considerando a possibilidade de se tratar, de facto, de D. Constança, de ela nunca ter casado e de contar somente com cerca de 8 anos aquando do seu falecimento, quem poderia ter sido responsável por esta encomenda? Lembremos, além do mais, que apenas a 8 de Fevereiro de 1297 (e contra a vontade declarada da rainha reinante, D. Isabel de Aragão) os filhos do casal Afonso e Violante eram reconhecidos e apenas pelo rei, D. Dinis, não pela Igreja (pois, pela ligação sanguínea, os seus pais nunca haviam recebido a dispensa papal) – o que, parece-nos, implicaria que o *moimento* da menina dificilmente ocupasse um lugar de destaque, tendo em conta a magnificência do sepulcro, naquela igreja de Lisboa (ou mesmo noutra)... Quem teria, por outro lado, interesse nesta eternização da memória de uma rapariga sem especial posição social própria, numa época em que esse tipo de procedimento em relação às crianças estava longe de conhecer qualquer tradição? Seria esta precisamente uma forma de ostentar a “legitimidade” da prole do casal? Mas assim sendo, como explicar que no final do século XIII ou mesmo na primeira década da centúria seguinte se realizasse um túmulo com características próprias da arte tumular lisboeta de meados de Trezentos – num momento em que tão-pouco existiam *moimentos* com efígies no seio da realeza⁴⁰²? E como justificar que o sepulcro fosse instalado no interior da principal igreja da mais importante cidade do reino, antes sequer (muito antes) de se oficializar a sua utilização, como “panteão”, pela família real portuguesa⁴⁰³? Se se tratasse de uma obra composta bem depois da morte da destinatária, que razão explicaria que se recuperasse nessa altura a memória daquela filha do infante? Mais: como justificar que as armas da casa real portuguesa utilizadas não registem a marca diferenciadora que aparentemente se impõe entre os infantes não herdeiros da coroa⁴⁰⁴? Sobretudo,

⁴⁰² Excepção feita ao túmulo com jacente de Alcobaça, cujos problemas já abordámos em capítulo anterior.

⁴⁰³ Poderá alegar-se, eventualmente, que o túmulo poderá ter vindo de outra igreja, em data indeterminada, mas isso não explica as restantes incongruências temporais.

⁴⁰⁴ Como concluem Miguel Metelo de Seixas e João Bernardo Galvão-Telles, “*era então hábito, na Casa Real portuguesa, todos os seus membros diferenciarem as suas insígnias mediante, por um lado, “a recuperação do elemento fundamental das armas de Portugal, as quinas, embora não necessariamente na sua disposição em cruz, nem, segundo tudo indicia, nos seus esmaltes originais”; e, por outro, o recurso a um de vários estratagemas heráldicos: a combinação de armas em esquartelado; o*

porque precisamente D. Afonso, senhor de Portalegre, adoptou, para diferenciamento da sua heráldica, um esquartelado Portugal Antigo/Castela e não é de supor que uma sua filha pudesse recorrer (ou alguém por ela) às armas reais portuguesas plenas, usadas na versão de Portugal Moderno⁴⁰⁵.

Como se pode perceber, se seguirmos esta linha de pensamento e aceitarmos essa atribuição, muito fica ainda por esclarecer.

Outras propostas de leitura terão, assim, necessariamente que ser avançadas.

Comecemos então pelas irmãs de D. Constança. São elas: D. Isabel (casada com Juan, *el Torto*, 17º senhor de da Biscaya, filho do infante Juan de Castela), D. Maria (casada com Telo Alfonso de Molina, 8º senhor de Menezes, sobrinho da poderosa rainha castelhana María de Molina) e D. Beatriz († 1343, casada com D. Pedro Fernandes de Castro, senhor de Lemos, adiantado-mor da fronteira e mordomo-mor de Alfonso XI de Castela). Como se percebe, quer pela condição (todas casadas, duas das quais em Castela) quer pelas datas de morte (apenas a última falecendo em data aceitável para a realização desta peça tumular), nenhuma delas também se adequa a uma proposta de atribuição, que continuaria, de resto, a levantar muitos dos mesmos problemas que reconhecemos ao caso de D. Constança.

Rastreemos, por isso, o percurso da família dos Manuéis em Portugal.

Esta linhagem teve a sua origem, como atrás dissemos, no infante Manuel de Castela, que casou em primeiras núpcias com Constanza de Aragão, filha dos reis Jaume I e Violante de Hungria e, portanto, irmã de Pedro III, sucessor do pai de ambos

acrescentamento de uma bordadura; a disposição das figuras tradicionais numa partição nova, como o palado; ou, finalmente, a combinação de armas em franchado. Esta análise possibilitou, por conseguinte, perceber a existência de um sistema de diferenciação das armas da primeira dinastia real portuguesa (abrangendo membros legítimos e bastardos)” (Miguel Metelo de Seixas e João Bernardo Galvão-Telles – Sousas *Chichorros* e Sousas de *Arronches*: um enigma heráldico. *Estudos de Heráldica Medieval*. Ed. Miguel Metelo de Seixas e Maria de Lurdes Rosa. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (no prelo). Agradecemos aos autores o acesso que nos permitiram ao texto, ainda a aguardar publicação.

⁴⁰⁵ Eventualmente poderia, sim, recorrer à versão de Portugal Antigo, entendido como sinal genérico de identificação da linhagem ao modo arcaico. Agradecemos, novamente, na discussão destas matérias, o apoio e as informações prestadas por Miguel Metelo de Seixas.

no trono e pai de D. Isabel, futura rainha de Portugal⁴⁰⁶. Deste primeiro casamento nasceram dois filhos: Alfonso Manuel e Violante Manuel, aquela que viria a casar, em Portugal, com o infante D. Afonso, senhor de Portalegre e irmão de D. Dinis, de que falámos. Manuel de Castela e Suabia, fundador da linhagem dos Manuéis, casaria em segundas núpcias com Beatriz de Sabóia (filha de Amadeu IV, conde de Sabóia) e com ela seria pai de Juan Manuel, grande figura do panorama político peninsular da primeira metade do século XIV. D. Juan Manuel casou três vezes, a segunda das quais com Constanza de Aragão e Anjou, filha de Jaume II de Aragão, de quem teve Constança⁴⁰⁷, que viria a desposar o príncipe herdeiro de Portugal, D. Pedro, filho dos reis D. Afonso IV e D. Beatriz. A acompanhar D. Constança terá vindo, para o reino português, um seu meio-irmão (filho bastardo de D. Juan Manuel), Enrique Manuel de Villena y Castañeda, que aqui foi, no reinado de D. Pedro I, conde de Sintra e de Seia, senhor de Cascais, de Montalegre, de Belmonte e de Meneses. Aqui casou, em c. 1370, com D. Brites de Sousa, filha de D. Martim Afonso de Sousa e de D. Margarida Gonçalves de Sousa, de quem teve somente um filho, Pedro Manuel, senhor de Montalegre e Meneses, casado com Juana Manrique de Lara⁴⁰⁸.

De todas estas personagens, apenas a própria Violante Manuel, D. Constança Manuel ou alguma filha sua com o infante D. Pedro poderiam à partida conjugar, no seu sepulcro, as armas da Casa real portuguesa com as da família dos de Manuel.

No que diz respeito à primeira, muitas das questões anteriormente citadas, para o que se referia às suas filhas, são igualmente válidas e irresolúveis: não apenas a ausência de marcação das armas portuguesas como heráldica do infante D. Afonso, como também a data recuada do seu falecimento – 1314, já depois do marido, falecido em 1312, o que remeteria necessariamente esta encomenda para a própria ou para um seu descendente, nunca em data muito afastada da do seu falecimento –, e ainda, e

⁴⁰⁶ Constanza e Pedro são ainda irmãos, entre outros infantes, de Violante de Aragão que casou com Alfonso X de Castela, avós, portanto de D. Beatriz, futura rainha de Portugal pelo casamento com D. Afonso IV (seu primo em 2º grau).

⁴⁰⁷ A par de Beatriz, que morreu jovem, e de um menino que também faleceu precocemente.

⁴⁰⁸ Fernão Lopes regista o nome de uma mulher pertencente a este ramo da família instalado em Portugal: Branca, neta de Enrique Manuel, que segundo o cronista teria sido entregue por Portugal a Castela na qualidade de refém para garantir o acordo de paz, estabelecido em Elvas, em 1382. “*Contudo, apesar de ter merecido um lugar cronístico, Branca de Vilhena não era mais do que uma pálida e regional sobrevivência do poder outrora detido pelas tias Constança e Joana*” (Ana Rodrigues Oliveira – *As Representações da Mulher na Cronística Medieval Portuguesa. Ob. Cit.*, Vol. 2, p. 365).

sobretudo, o facto de a dama ter sido sepultada em S. Domingos de Lisboa, junto do esposo (num sepulcro que foi supostamente destruído pelo terramoto de 1755), o que nos obrigaria a descortinar as possibilidades e as razões do percurso efectuado pela peça⁴⁰⁹.

Quanto a tratar-se do túmulo da própria D. Constança Manuel, as possibilidades parecem limitadas, à partida, quer pela indicação da presença, no seu interior, de umas ossadas de criança – o que, como vimos, deve ser tomado com cuidado –, quer, sobretudo, pela informação cronística que dá o mosteiro de S. Domingos de Santarém como local escolhido para o seu sepultamento, mosteiro de onde o filho, D. Fernando I, trataria de fazer trasladar o corpo da infanta, para o mandar colocar junto do seu, em São Francisco da mesma cidade.

Fica-nos, por isso, uma última hipótese e explorando esse filão encontramos alguns sinais de um possível processo que parece adequar-se a muitos dos desafios colocados por este *moimento*.

Com efeito, muito embora alguns autores reconheçam a D. Pedro e D. Constança somente a procriação de três filhos – D. Maria (nascida em 1342 e futura rainha de Castela), D. Luís (nascido em 1344 e falecido com uma semana) e D. Fernando (o infante herdeiro, nascido em 1345) – outros há que colocam a hipótese de este casal ter concebido um quarto rebento, no caso precisamente uma menina, nascida em 1349 e pouco depois falecida. Com este último nascimento poderia ter estado relacionado, precisamente, o falecimento de D. Constança, infelizmente sumariamente abordado pelos testemunhos escritos. Com efeito, Rui de Pina regista que a infanta “*faleceo loguo depois do nacimẽto da Infanta D. Maria*”⁴¹⁰. Sabendo que D. Maria foi a primogénita e que depois dela, D. Constança foi ainda mãe, pelo menos, de D. Fernando, nascido a 31 de Outubro de 1245, apontou-se esta última como a data provável do falecimento da infanta, relacionando-o com o parto deste infante. Não

⁴⁰⁹ Teremos que incluir neste raciocínio um outro fragmento de arca, que se encontra no Museu de S. João de Alporão (Santarém), no qual, convivendo com uma iconografia de religiosos aos pares sob arcadas se encontram alguns apontamentos heráldicos que ostentam, precisamente, quer as armas dos Manuéis, quer um escudo esquartelado de Portugal Antigo/Castela. A hipótese de se tratar de um vestígio do sepulcro de D. Violante Manuel parece, contudo, refutada pelo facto de os ditos frades serem franciscanos (figs. 121-122).

⁴¹⁰ *Crónicas de Rui de Pina*. Ed. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão, 1977, p. 459.

obstante, Frei Manuel dos Santos identificou um documento no Arquivo do Real Mosteiro de Lorvão, datado de 1347, em que D. Constança aparece ainda referida como estando viva e é denominada como senhora de Alenquer⁴¹¹. Por sua vez, Frederico Francisco de Figanière encontrou no obituário da Igreja de S. Bartolomeu de Coimbra a referência ao passamento da infanta no ano de 1349⁴¹² – uma datação que tem vindo a ser aceite e confirmada pelos historiadores contemporâneos. Salvador Dias Arnaut avançou, assim, com a hipótese de que a informação veiculada pelos citados cronistas (que relacionam a morte da infanta com um parto) pudesse respeitar a uma segunda filha havida do casal, em cujo nascimento teria ocorrido a morte da infanta, pelo ano de 1349⁴¹³. A confusão teria então resultado, segundo o autor, de uma homonímia existente entre as irmãs. Esta hipótese de um quarto nascimento, avançada por Arnaut parece plausível e poderia conciliar satisfatoriamente as informações recolhidas – ajustando-se ainda ao facto de a infanta, cujos filhos identificados nasceriam em intervalos de sensivelmente dois anos a partir da consumação do casamento (1340), não ter sido mãe desde 1345 até 1349. Parece, no entanto, no mínimo estranho pensar que o casal baptizasse a segunda filha com o mesmo nome da primeira, situação inédita entre infantes irmãos em Portugal.

É claro que, para tornar viável uma hipótese como esta teríamos que considerar que esta infanta não teria sobrevivido muito tempo à mãe e que essa sua curta vida poderia ser a razão para a confusão estabelecida entre os cronistas em relação ao seu nome. Num puro plano de conjectura poderíamos, contudo, propor que se D. Maria fora baptizada em homenagem à avó materna, a segunda filha poderia bem tê-lo sido em referência à avó paterna, Beatriz. D. Beatriz de Castela teria sido, de resto, necessariamente a cuidadora desta menina (ou simplesmente do seu sepultamento, caso não tivesse mesmo sobrevivido ao parto), uma vez que foi a rainha-mãe quem veio a assumir a protecção e a educação dos netos, depois da morte de D. Constança Manuel, D. Maria e D. Fernando. Nesse contexto – e voltamos a sublinhar que estamos num domínio puramente especulativo – poderia talvez ser a arca que hoje se vê na Sé de

⁴¹¹ António Caetano de Sousa – *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa. Ob. Cit.* Tomo I, Liv. II, p. 229.

⁴¹² Frederico Francisco de Figanière – *Ob. Cit.*, pp. 201-202.

⁴¹³ Salvador Dias Arnaut – *A Crise Nacional de Finais do Século XIV. A sucessão de D. Fernando*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1960, pp. 71-72.

Lisboa o túmulo mandado fazer pela rainha D. Beatriz para esta sua neta, infanta de Portugal e membro da linhagem dos de Manuel. Esta atribuição converteria, assim, esta arca em testemunho do papel importantíssimo que a soberana acabou por desempenhar em relação aos netos – patenteado nas doações com que os agracia nos testamentos, inclusive, embora numa prodigalidade menor, aos filhos de Inês de Castro⁴¹⁴ – e elemento integrante de um novo projecto funerário elaborado por este casal régio (Afonso IV e Beatriz), com lugar na catedral da principal cidade do reino e no qual, não obstante a sua não exclusividade familiar, fazia todo o sentido incorporar a memória de um membro da família real, filha legítima do infante herdeiro, possivelmente outra Beatriz, como a avó⁴¹⁵. Seria, afinal, esta a neta criada com D. Beatriz em seu paço e que em 1357 a soberana referencia no seu testamento (o seu segundo, que se saiba), expressando o desejo de que as ossadas da menina permaneçam junto às suas?⁴¹⁶ Neste caso, deparar-nos-íamos, contudo, com um problema complementar e que é o de aparentemente não haver explicação para que uma infanta, filha do infante herdeiro ou mesmo, já depois, do monarca reinante, vivesse até próximo dos 8 anos (como é dito que o esqueleto presente neste túmulo denuncia – o que, contudo, teremos que pôr sempre em questão) e a sua memória fosse tão facilmente apagada, ao ponto de se ter inclusivamente obliterado o seu nome... Sobretudo contando afinal a infanta com um tão ostensivo memorial, como o é este sepulcro.

Um outro pormenor presente neste jacente, único em todo o panorama tumular português, poderá talvez ajudar a avançar um pouco mais nesta hipótese. Trata-se da coroa que a menina apresenta na cabeça, que, para além de constituir aparentemente um elemento indicativo de soberania, apresenta características peculiares que a remetem

⁴¹⁴ Para os testamentos conservado (1357 e 1358) de D. Beatriz, esposa de D. Afonso IV, bem para o codicilo (1354) do primeiro acto testamentários, que se perdeu, ver: António Caetano de Sousa – *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa. Ob. Cit.*, Liv. II, pp. 341-342 e Liv. II, pp. 343-355; Vanda Lourenço – O testamento da rainha D. Beatriz. *Ob. Cit.*, pp. 100-107.

⁴¹⁵ Repetindo-se, assim, um comportamento de associação de memórias, entre os soberanos portugueses e netos seus homónimos, como anteriormente haviam feito D. Dinis e D. Isabel de Aragão.

⁴¹⁶ “*E mando que depoyz que o moimento del rey e meu forem postos en aquel logar hu ouvemos de fazer que façam a lo levar a ossada da Iffanta Dona Beatriz mha neta que jaz em San Francisco de Sanctarem e a metam no moymento en que eu jouver comygo*” (Vanda Lourenço – O testamento da rainha D. Beatriz. *Ob. Cit.*, p. 100). Esta neta Beatriz tem sido identificada como sendo a filha da infanta Leonor e de Pedro IV de Aragão. Alguns cronistas referem, contudo, que Leonor e Pedro não tiveram descendência...

para um contexto governativo oriental (coroa de tipo bizantino⁴¹⁷). Se a entendermos, de facto, como mais do que uma simples peça de ourivesaria teremos de reconhecer a inadequação do seu uso entre mulheres que não directamente entroncando no ramo principal da família régia⁴¹⁸. Pelo contrário, a inclusão de tal peça numa representação destinada a uma infanta que, a ter falecido com cerca de 8 anos de idade (c. 1357⁴¹⁹), seria já filha do monarca reinante, fazia todo o sentido. Esta observação não invalida outros sentidos que possamos reconhecer à inclusão deste atributo na iconografia desta infanta e que podem corroborar a pertinência do seu uso, tanto neste caso como no da infanta sita em Coimbra. Referimo-nos, concretamente, ao significado potencial da coroa (de flores e/ou de pérolas) como símbolo de virgindade. Como explica Kim M. Philipps, a associação primaz da coroa à realeza não constitui o seu primeiro significado, mantendo-se, por isso, em certa iconografia tardo-medieval, como um símbolo para a virgindade – derivado de duas tradições distintas: a do aro, coroa ou coroa de flores como símbolo do casamento (de origem obscura e certamente associada à ideia da fertilidade); a da coroa como símbolo de vitória e triunfo (derivada, naturalmente, da sua utilização como tal em contexto grego e romano). A coroa pode, assim, assumir variados significados e, efectivamente, nessa sua utilização como atributo da virgindade, combina em si múltiplos sentidos que legitimam o seu uso neste contexto: símbolo do estado de solteira (e, portanto, da virgindade eterna), símbolo de vitória e triunfo (nomeadamente no âmbito da representação dos santos mártires), símbolo do casamento (com Cristo, nesses casos)⁴²⁰.

Não obstante, tendo em conta o contexto específico a que nos reportamos, não se tratando de um domínio puro de iconografia religiosa, de representação de virgens

⁴¹⁷ Veja-se a conhecida coroa de Santo Estêvão, um dos elementos dos *regalia* com que são coroados os reis da Hungria; ou a coroa com que se representa Rudolf von Schwaben († 1080), na lápide da catedral de Merseburgo, um dos primeiros jacentes laicos da Idade Média (fig. 216).

⁴¹⁸ A este propósito veja-se a interessante e pertinente observação que Giulia Rossi Vairo faz a propósito da presença da coroa no jacente da infanta D. Isabel, neta da rainha Santa, e, por contraponto, da ausência desse elemento no jacente do infante D. Dinis, falecido antes da chegada dos pais ao trono. V. Giulia Rossi Vairo – *Pro Salute Animae: a peregrinação do rei D. Dinis a Compostela. Antecedentes e consequências*. Ob. Cit., p. 19.

⁴¹⁹ Necessariamente antes da redacção do segundo testamento da rainha D. Beatriz, datado de 23 de Março de 1357.

⁴²⁰ “The crown of virgins may have been linked to both traditions. It symbolized victory over death through the promise of eternal life, and it signified virginity through its association with marriage and fertility, and thus through the image of the virgin as the bride of Christ” (Kim M. Philipps – *Maidenhood as the Perfect Age of Woman’s Life*. Ob. Cit., p. 9).

mártires enquanto membros da hierarquia celeste, mas sim de um quadro representativo de figuras laicas e associadas a uma hierarquia terrestre e social concreta, não nos parece seguro pensar que a coroa pudesse ser atribuída a estas meninas se socialmente não fosse legítimo fazê-lo.

Por outro lado, um sentido mais próximo da história desta personagem e deste processo ‘comemorativo’ não pode deixar de ser explorado. Com efeito, poderíamos bem ver nesta peça um pormenor de grande realismo e tom biográfico, identificando-a com a coroa que D. Vataça herdara da mãe (uma princesa grega⁴²¹) e que os seus testamenteiros venderam precisamente à rainha portuguesa D. Beatriz, conforme se atesta por documento datado de 17 de Maio de 1337⁴²². Poderia ter sido, assim, esta uma peça doada pela soberana a uma neta e, por conseguinte, dada a excepcionalidade e significado da mesma⁴²³, eternizada na imagem sepulcral para ela encomendada (porque com ela sepultada?⁴²⁴)? Tudo isto são, como se percebe, meras possibilidades e exercícios de reflexão.

⁴²¹ E que, por esta sua origem, poderíamos bem imaginar como tratando-se de uma peça de características semelhantes à que se vê representada no jacente de Lisboa.

⁴²² Esta peça, de claro valor material e prestígio, não é nunca mencionada nas disposições testamentárias que se conhecem para esta rainha, todas elas posteriores (com excepção do codicilo ao primeiro testamento) ao que poderá ser a data provável de falecimento da (suposta) infanta D. Beatriz. Neste contexto, seria indispensável o conhecimento do primeiro testamento da rainha, redigido a 21 de Março de 1349.

⁴²³ Em última instância por constituir um elemento adequado à infanta em causa, enquanto recordação de uma longínqua, mas legítima, ascendência bizantina imperial, na dinastia dos Ângelos, de que provinha Beatriz de Suábia, mãe do fundador da linhagem dos Manuéis e, portanto, bisavô da menina. Foi já em referência a esta linhagem que se quis, a partir da informação dada por Juan Manuel no seu tratado, ver a origem da mão alada nas armas dos de Manuel, nome, de resto, inédito na Península que foi comprovadamente escolhido em homenagem a esse ramo familiar. V. Miguel Metelo de Seixas e João Bernardo Galvão-Telles – Sosas *Chichorros* e Sosas de *Arronches*: um enigma heráldico. *Ob. Cit.*, p. 455.

⁴²⁴ “O ritual do enterramento das crianças era semelhante ao dos adultos. As covas eram abertas de acordo com o seu tamanho, apresentando-se, quase sempre, cercadas por aprimoradas «cofragens» de pedras. Um idêntico cuidado posto pelo vivos relativamente a intervenções destinadas a suavizar o tempo que os seus jovens mortos deveriam passar nas respectivas sepulturas até à prometida ressurreição dos seus corpos ainda se pode deduzir pelo facto de algumas sepulturas infantis revelarem que os corpos nelas enterrados com os seus adornos próprios, sejam as três pulseiras feitas com vidro verde, encontradas numa sepultura infantil da necrópole da Quinta de S. Pedro, em Corroios, no Seixal, devidamente acompanhadas, na qualidade de viático, por um pequeno fragmento metálico de moeda ou de medalha, sejam as missangas e os pendentes de metal e de vidro oxidado que acompanhavam o espólio funerário de outros cadáveres // de jovens exumados em Serpa. Estes objectos representam, por certo, uma forma de afeição familiar ou social prestada à memória dos pequenos mortos” (Ana Rodrigues Oliveira – A criança. *Ob. Cit.*, pp. 291-292).

Um outro dado importante neste jogo de ponderações e hipóteses regista-se ao nível da heráldica, concretamente das armas dos Manuéis. Como temos vindo a referir, esta arca que agora observamos, decora-se exclusivamente com elementos heráldicos – na linha do que parece ser a prática das oficinas de Lisboa – representando, quer a casa real portuguesa, quer a família castelhana dos de Manuel⁴²⁵. D. Luís de Lancastre e Távora, conforme atrás já expusemos, considera como clara a preponderância da primeira referência sobre a segunda – o que lhe serve para afirmar como certa a varonia lusa da menina (o que, de resto, concorda com a última hipótese que atrás desenhámos). Não obstante, consideramos que a marca dos Manuéis se materializa também de forma determinante, embora mais subtil, não só através dos imponentes escudos que pontuam os faciais da arca e a almofada do jacente, mas também por meio de um “m” inserido no último botão do vestido e de uma insistência muito evidente na mesma letra – casual? – ao longo da oração escolhida para preencher os fólios do livro que a efígie ostenta: “MISeRERE / MeI DEUS / SeCunDuM : M / AGNAM : MIsericordiAM : TU / AM : ET : / SeCunDum : M / ULTITUDI / NEM . MIS / ERATiONUm”⁴²⁶ (fig. 120). Por outra parte, as armas dos Manuéis que neste *moimento* se representam⁴²⁷ constituem, ao que parece, uma versão primordial da heráldica usada pela família, que rapidamente terá evoluído para a forma mais citada (com a ordem dos quartéis invertida), presente também no contexto tumular português, tanto no túmulo do rei D. Fernando I, como no citado fragmento de arca (supostamente) proveniente do mosteiro de S. Domingos de Santarém e hoje guardado no Museu de S. João de Alporão, na mesma urbe⁴²⁸ (figs. 121-124).

⁴²⁵ Num e noutro caso usam-se escudos de formato clássico, francês, dito em ponta – ao contrário das armas representadas nos restantes túmulos femininos da Sé, estas usadas adoptam o formato peninsular (erradamente chamado nacional) ou de ponta redonda. Este parece-nos, de resto, constituir um dado interessante que poderá, eventualmente, ser explorado na busca da origem do escultor.

⁴²⁶ Mário Jorge Barroca – *Epigrafia Medieval Portuguesa. Ob. Cit.* Vol. 2. Tomo I, p. 1134.

⁴²⁷ “*Esquartelado, I e IV de vermelho, uma mão alada de ouro empunhando uma espada de prata; II e III de prata, um leão de púrpura. Tal composição repetia a partição do escudo inaugurada pelo progenitor, evidenciando a importância do fenómeno de mimetismo formal tão característico da heráldica desta época*”, conforme atestado pelo próprio Juan Manuel no tratado que redigiu explicando as origens das armas adoptadas por seu pai, o fundador da linhagem. V. Miguel Metelo de Seixas e João Bernardo Galvão-Telles – Sosas *Chichorros* e Sosas de *Arronches*: um enigma heráldico. *Ob. Cit.*, p. 454.

⁴²⁸ A mesma formulação que as armas conhecem nos últimos dois contextos funerários citados aparece no selo de D. Isabel, filha do infante D. Afonso, senhor de Portalegre, e de D. Violante Manuel, que D. Luís de Lancastre e Távora datou de 1324. V. Luís de Lancastre e Távora – *O Estudo da Sigilografia Medieval Portuguesa. I. Panorama dos estudos sigilográficos no nosso País e normas para a sua sistematização. II. Esboço de um Corpus Esfragístico Medieval Português*. Lisboa: ICALP, 1983, p. 265; Miguel Metelo

Quanto às armas referentes à casa real portuguesa, estão representadas segundo o modelo de Portugal-Moderno, ou seja, incorporando a bordadura de castelos que a partir de D. Afonso III passou a integrar o escudo régio – o que não impediu a continuidade do uso das quinas por si só (Portugal-Antigo) e não apenas entre os descendentes ilegítimos da Coroa como já se defendeu⁴²⁹. Esta forma de representação retira do campo de possíveis atribuições desta arca, como dissemos, tanto a esposa como as filhas do infante D. Afonso de Portugal, que diferenciou as suas armas das do herdeiro da coroa, usando um esquartelado de Portugal-Antigo/Castela. Tal facto não impediria, contudo, o uso, em paralelo, das armas portuguesas *tout court*, como sinal da sua pertença à família real, mas não segundo a fórmula que neste túmulo vemos presente, na qual, a incorporação da bordadura de castelos remete para um ocupante ou herdeiro do trono.

Recentrando atenções no jacente (fig. 125), no que respeita aos dados que o mesmo nos pode fornecer relativamente à idade da tumulada – um aspecto bastante importante neste caso, por todos os motivos –, já sabemos o quanto o carácter alegórico destas efígies, carregadas de simbolismo e longe de uma qualquer propensão realista, pode ataiçoar quaisquer conclusões desse género que nelas se baseiem. Diríamos até que se a menor dimensão do túmulo relativamente à prática habitual, e ao que é comum nos *moimentos* desta mesma igreja, parece confirmar a identificação do mesmo com o sepultamento de uma criança, já a figuração que o encima dificilmente se adequa a tal

de Seixas e João Bernardo Galvão-Telles identificaram-no em: ANTT – *Colecção Especial*, Cx. 72, m. 25, n.º 1 (Sousas *Chichorros* e Sousas de *Arronches*: um enigma heráldico. *Ob. Cit.*, nota 42, p. 456). Outro testemunho sigilográfico importante neste contexto é o selo de D. Constança Manuel, que Faustino Menéndez Pidal de Navascués publicou (Algunos Monumentos Heráldicos portugueses en España. *Armas e Troféus*. II Série. Tomo IV, n.º 1, 1963, pp. 34-43) e que os dois citados heraldistas descrevem do seguinte modo: “O centro do selo quadrilobado, com data de 1346, é ocupado por um escudo com as armas reais portuguesas, ao redor do qual se distribuem dois escudetes de Aragão nas ilhargas, uma mão alada no lóbulo superior e um leão no inferior” (Miguel Metelo de Seixas e João Bernardo Galvão-Telles – Sousas *Chichorros* e Sousas de *Arronches*: um enigma heráldico. *Ob. Cit.*, nota 44, p. 456).

⁴²⁹ Nas conclusões do artigo sobre as armas dos Sousas que temos vindo a citar, Miguel Metelo de Seixas e João Bernardo Galvão-Telles sublinham isso mesmo: “a figuração das quinas é universal nos membros da Casa Real portuguesa desta época, sem distinção quanto à natureza da filiação, sendo preponderante a sua representação sob a forma do Portugal-Antigo, de preferência conjugada em esquartelado com outras insígnias, a princípio apenas retomadas da Casa Real castelhano-leonesa e depois colhidas também na emblemática de outras linhagens ou instituições. E que o uso de escudos simplesmente carregados com o Portugal-Antigo se inscrevia numa lógica primitiva da heráldica medieval portuguesa, que na época em estudo foi convivendo com aquele outro entendimento, mais moderno e mais inspirado nas práticas transpirenaicas” (Miguel Metelo de Seixas e João Bernardo Galvão-Telles – Sousas *Chichorros* e Sousas de *Arronches*: um enigma heráldico. *Ob. Cit.*, p. 468).

conceito (tão-pouco a uma menina de c. de 8 anos, a ser verdade que os tinha), segundo os cânones em que contemporaneamente o encaramos. Não obstante, se retomarmos algumas das considerações que atrás tecemos acerca da “idade perfeita” entre as mulheres e da tendência para a figuração das crianças e jovens nos moldes de uma adultez miniaturizada, não nos estranhará este tipo de concepção nem nos forçará, necessariamente, por essa via, a uma revisão da idade da tumulada. Assim, repete-se aqui a lógica representativa adoptada para o jacente da infanta D. Isabel – sobre cuja idade de morte e, portanto, sobre cuja incongruência absoluta entre a mesma e os termos em que a menina é representada não parecem levantar-se dúvidas –, embora registando alguns particularismos que mais do que com a idade um pouco mais avançada da criança em questão se relacionarão – estamos em crer – com a idiossincrasia da prática escultórica tumular de Trezentos nesta área de Lisboa. Entre eles, por um lado, os pequenos seios marcados no decote do vestido da menina (não tão sublinhados no jacente de D. Isabel e por contraste com o colo inteiramente coberto de D. Maria de Vilalobos, como convém a uma mulher casada/viúva (fig. 126)) e os dois cães que se aninham nas pernas da pequena dama, ocupando os limites da tampa, junto aos pés, e que, para além da coleira feita de contas – que ostentam ao pescoço e lhes confere a domesticidade própria destes animais quando tomam parte no universo iconográfico feminino –, seguram entre as patas vestígios de um outro animal, concretamente de um galo (figs. 127-129). Vimos a aplicação deste mesmo tema noutra arca deste contexto eclesial (a da citada D. Maria) e naquele ponto propusemos o seu investimento com um significado muito próprio, que neste outro projecto fúnebre conhece igualmente coerência. Entendemo-lo como metáfora de um triunfo da virtude feminina sobre o pecado, do qual a defendem os seus fiéis companheiros caninos (em substituição dos ferozes leões no túmulo infantil de Coimbra). Por este exemplo se percebe o conteúdo abstracto desta representação, bem própria, tal como neste contexto se oferece, de uma moralidade feminina, e que facilmente se adequa à expressão de um virtuosismo devido a todas as que anseiam pela salvação, sejam solteiras ou casadas/viúvas, seja na preservação da virgindade ou na prática de uma castidade que ideologicamente a substitui⁴³⁰.

⁴³⁰ De resto, lembremos que, a crer na seriedade das conclusões tiradas da observação do cadáver contido nesta arca, a menina contava já com 8 anos ou até um pouco mais, portanto, ultrapassando já os 7 anos, a barreira de uma verdadeira e pura inocência de que, por exemplo, D. Isabel nunca saiu.

Um outro dado iconográfico se acrescenta a este *retrato* jovial feminino relativamente ao da infanta D. Isabel e o aproxima da configuração do jacente de D. Maria de Vilalobos. Trata-se do da assunção do livro como atributo e, sobretudo, do gesto vivo de perpétua leitura em que o jacente se ocupa. Observámos já, anteriormente, os sentidos múltiplos que esta figuração pode comportar e as ilações possíveis quanto à vivência do feminino no contexto tardo-medieval português que a mesma pode ajudar a elaborar. Podemos, assim, resumi-las, desta forma: “*The image of reading signifies to an historian informed by feminism not the absence of authority, but a claim to a different kind of power*”⁴³¹. Entendemos mesmo que, independentemente de constituir uma marca própria dos jacentes femininos produzidos para a Sé de Lisboa na centúria de Trezentos, este acto em que tais efígies se ocupam constitui um inegável testemunho de preparação cultural entre as mulheres. A divergência que neste ponto detectamos existir entre os dois jacentes de crianças que neste capítulo analisamos (um com livro, outro sem) parece-nos, de resto, elucidativa quanto ao significado prático e, de certo modo, biográfico que este mesmo atributo contém, marcando nestes casos talvez uma diferença significativa de idades, que não possibilitava ainda à infanta Isabel a prática da leitura. Por outro lado, não queremos descartar o sentido religioso que dá verdadeira dimensão à presença deste elemento num contexto funerário cristão como é este: não só porque o livro (e a leitura) remete, de facto, para a oração (individual e colectiva) enquanto prática dos leigos que a usam como instrumento de penitenciação e salvação, como também porque ele sublinha o contexto intercessório de que o túmulo deve constituir apenas parte, promovendo a bem-aventurança do inumado. Isto o revela, de forma muito clara, o livro que esta infanta de Lisboa segura entre as mãos, em cujos fólios se regista o início do Salmo 50 – *Miserere mei Deus*, usado nas Laudes de 5^a, 6^a feira Santa e Sábado de Aleluia, mas também no cerimonial das exéquias, aquando da trasladação do cadáver para a igreja e nas Laudes do Ofício dos Defuntos⁴³².

A ausência de anjos é outra das marcas próprias da tumulária de Lisboa, aspecto que – a par da exclusividade dada à heráldica nos faciais da arca e dos suportes em

⁴³¹ Kathleen Nolan – *Queens in Stone and Silver. Ob. Cit.*, p. 112.

⁴³² “MISerERE / MeI DEUS / SeCunDum : M/AGNAM / MISericordiAM : TU/AM : ET : / SeCunDum : M/ULTITUDI/NEM : MISE/ERATI/ONUm” Mário Jorge Barroca – *Epigrafia Medieval Portuguesa. Ob. Cit.*, p. 1134.

colunelos⁴³³ –, lhe parece conferir, à partida, uma dimensão privilegiadamente laica, sem que, contudo, como vimos, a mensagem religiosa seja apagada ou deixe de se expressar, por meio de recursos particulares mas certamente de inequívoco significado para os seus contemporâneos.

É, por outro lado, interessante constatar a repetição destes modelos em artistas claramente diferenciados – o escultor da arca da infanta não parece ser aquele que trabalha nos túmulos de D. Lopo e D. Maria e muito menos o responsável pelo *moimento* de D. Margarida de Albernaz –, sinal de que se tratava de iconografias apreciadas nesta área de produção tumular e de como se verificava uma influenciação mútua entre artistas e entre peças. Nalguns dos detalhes de tratamento das formas reconhecemos, de resto, as marcas de uma influência aragonesa, embora numa linha diversa da detectável nas peças coimbrãs, e porventura mais adaptada a cânones portugueses, mas nem por isso menos perceptível, em soluções como os pormenores do vestuário, a inclusão da heráldica nas roupagens, ou o trabalho de debrum e borlas das almofadas⁴³⁴.

*

São estas, portanto, quanto a nós, duas peças-chave do panorama tumular medieval português, cruzando em si valências na demonstração de atitudes positivas para com as crianças, cuja memória alguns adultos procuram fazer escapar à voragem obliterante do tempo, e um valor de testemunho no que respeita às concepções dominantes no século XIV luso sobre a criança e a jovem fêmea, as suas virtudes, a sua posição social e o processo ressurreccional a que estão sujeitas.

⁴³³ O túmulo da infanta perdeu já os seus suportes originais, mas certamente deveriam corresponder a curtos colunelos de capitéis decorados, conforme o que podemos registar noutros exemplares desta época que se conservam na Sé, em especial nos *moimentos* de D. Maria Rodrigues de Vilalobos e de D. Lopo Fernandes Pacheco, que consideramos, não obstante os diferentes artistas que neles pressentimos, particularmente próximos formal e sobretudo iconograficamente da arca de infanta que temos vindo a analisar.

⁴³⁴ Para todos estes pormenores veja-se o exemplo, quanto a nós, bastante elucidativo de Berenguera de Montcada († c. 1336), que foi sepultada na Igreja do convento trinitário de Avinyana (Lérida) e cujo sepulcro está atribuído a Pere Seguer de Lleida (fig. 130).

Por outra parte, no âmbito das práticas fúnebres, estes são dois casos que seguramente merecem ser explorados, um em relação com o outro e cada um na sua individualidade, o que nos permitirá aprofundar o entendimento destes processos de memorialização e ‘comemoração’ tal como aplicados e vividos no Portugal de Trezentos, e particularmente no seio da coroa. Será interessante apreendermos, desta forma e também através destes casos, as especificidades (ou não) que os citados processos conhecem quando desenvolvidos no âmbito da feminilidade. Assim, mais do que as diferenças entre as duas histórias e os dois programas, evidentes e facilmente entendíveis – as quais se relacionam com o lapso temporal que os afasta (significativo para um domínio como este das artes), com as diferentes oficinas e mestres que, consequentemente, imperam nas escolhas da família real (Coimbra prevalecendo no mecenato da rainha D. Isabel e Lisboa no (suposto) de D. Beatriz), com as idades divergentes das meninas ‘comemoradas’ (sobretudo porque a de Lisboa poderia já ter ultrapassado a barreira dos 7 anos da pureza infantil) e com os contextos absolutamente diversos em que cada um dos projectos se desenvolve (sendo um monástico feminino e o outro catedralício⁴³⁵) interessou-nos trazer fundamentalmente à discussão as potenciais *partilhas* entre estes dois processos, um conhecido e consagrado, o outro com tudo por conhecer e aprofundar. Foi nosso propósito contribuir, assim, para traçar novas vias para o entendimento destas peças, que possam conduzir, no futuro, a uma sua apreensão desafiante, extrapolando os tradicionais termos em que genericamente têm vindo a ser tratadas.

⁴³⁵ Neste aspecto, de resto, como vimos, o projecto fúnebre do casal D. Afonso IV e D. Beatriz é absolutamente inovador, no que respeita à coroa portuguesa.

CAPÍTULO 4

As ‘comemoradas’

Jacentes femininos em projectos de origem masculina/marital ou desconhecida

O capítulo que agora se inicia é dedicado a um conjunto de peças que sendo de atribuição feminina, destinadas a mulheres e englobantes de representações efigiais de nobres damas, integraram processos ‘comemorativos’ com origem em personagens masculinas ou outros cujo rastreio é hoje, no actual estado da investigação, impossível de realizar. Serão, por isso, objectos interessantes de analisar, na medida em que nos permitem – sobretudo os primeiros – perceber quais as especificidades da iconografia feminina que são directamente dependentes de escolhas feitas pelas próprias mulheres que se fazem representar (e que através das suas efigies procuram eternizar um determinado discurso sobre si mesmas) – situações que até ao presente momento temos vindo a analisar – e quais fazem parte de uma noção mais alargada e verdadeiramente enraizada de *género*, configuradora de uma determinada imagem transversal do feminino e das suas prerrogativas.

Tendo em vista esta observação, iniciamos a análise por uma peça que embora excepcional a vários títulos é, simultaneamente, exemplar dessa elaboração, masculinamente dirigida, de uma iconografia concreta sobre a mulher: o túmulo com jacente de D. Inês de Castro⁴³⁶.

A observação atenta do programa do *moimento* de D. Inês de Castro permitir-nos-á constatar, apesar dos particularismos verdadeiramente biográficos que o mesmo incorpora, e também através deles, o quão sólida e definida se encontra, já na segunda metade do século XIV, a iconografia própria das mulheres no âmbito tumular

⁴³⁶ À semelhança do que já anteriormente fizemos, não nos propomos encadear as peças analisadas neste capítulo numa sequência cronológica, por entendermos que outros critérios de organização se apresentam mais vantajosos e interessantes à reflexão que pretendemos realizar. Ainda assim, os parâmetros temporais que definem a existência de cada peça não devem, em momento algum, ser esquecidos, na medida em que os mesmos podem revelar-se fundamentais para a compreensão de determinadas escolhas e para a sustentação de algumas das nossas propostas de leitura.

português. O jacente de D. Inês, sem deixar de servir de suporte a um discurso concreto e determinado sobre uma realidade histórica muito específica, não foge, por outra parte, a esse modelo consagrado.

Por outro lado, este é um caso particularmente elucidativo da concepção totalizante que é feita do *moimento* – e, portanto, em que também a nós nos cabe percebê-lo – englobando todas as suas componentes, dos suportes aos elementos colocados sobre a tampa, e definindo-lhes as características de modo a que tudo nele concorra para construir uma determinada mensagem. Nesta peça, a ideia que serve de base à elaboração do complexo programa iconográfico e simbólico que nela se materializa, apesar de una e sólida em si mesma, proporciona múltiplas leituras, ao cruzar no discurso que a ela conduz a revelação de conceptualizações e entendimentos vários da época em que a peça foi forjada: das concepções sobre o amor e a ideia de casal que imperam no final século XIV, à forma de as transmitir e abordar, passando pela espiritualidade de forte ancoragem cristológica que parece impregnar a vivência da religião então vigente entre os leigos. Oferece-se, por isso, como episódio riquíssimo para uma análise como a do historiador de arte, mas necessariamente proponente de uma abordagem verdadeiramente multidisciplinar e pluridireccional, ultrapassando a inebriante apensação que desta peça é feita ao comportamento de um enlouquecido rei enamorado e dilacerado. Não será certamente aquela – a multidisciplinar e pluridireccional – a leitura que nos propomos alcançar; mas tão-somente integrar esta peça, excepcional e exemplar simultaneamente (como veremos), num discurso mais vasto que ao deslocá-la do seu habitual centro de gravitação (os amores de Pedro e Inês), sem dele se desligar, possa descobrir-lhe novas formas de entendimento.

4.1: D. Inês de Castro, a mulher ‘comemorada’ pelo amor

Nos finais do ano de 1360 ou mesmo nos inícios do seguinte⁴³⁷, assistia-se no reino português a um momento histórico no que a práticas de âmbito ‘comemorativo’ – e não só – diz respeito. Tratava-se da trasladação do cadáver de D. Inês de Castro, do

⁴³⁷ A própria Cristina Pimenta, autora da mais recente biografia do rei D. Pedro I, expressa esta impossibilidade de determinar com rigor a data de ocorrência de tal evento, uma vez que a consulta dos *Itinerários de El-Rei D. Pedro I (1357-1367)* não parece resolver a questão. V. Cristina Pimenta – *D. Pedro I*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2005.

mosteiro de Santa Clara de Coimbra para o cenóbio de Santa Maria de Alcobaça, encenação que não podemos destacar de todo um processo, altamente significativa, de legitimação da memória da nobre dama e de construção de uma determinada imagem para ela, a de *rainha de Portugal*. O próprio Fernão Lopes, pouco condescendente para com a relação do rei com D. Inês, não deixaria de reconhecer semelhante encenação como cerimónia feita “*ho mais honrradamente que sse fazer pôde*”⁴³⁸. Justifica o seu considerando com a descrição dos procedimentos: “*ella viinha hũaas andas muito bem corregidas pera tall tempo, as quaes tragiam grandes cavalleiros, acompanhadas de grandes fidalgos e muita outra gente e donas e donzellas e muita creelezia. Pello caminho estavom muitos homens com cirios nas mãos, de tall guisa hordenados que sempre o seu corpo foi per todo o caminho per antre cirios acesos; e assi chegaram ataa o dito moesteiro, que eram dalli XVII legoas, onde com muitas missas e gram solenidade foi posto em aquell muimento: e foi esta a mais honrrada trelladaçom que ataa ‘quel tempo em Purtugal fora vista’*”⁴³⁹. O protagonista vivente deste processo, aquele que por ele se mostrava responsável e sobre quem deviam refluir as consequências do mesmo era o rei D. Pedro I, chegado ao trono sensivelmente três anos antes, a 28 de Maio de 1357. Desencadeara então um conjunto de decisões, que agora culminava na trasladação, respeitantes à ‘comemoração’ da amada desaparecida: a entrada e guarda do corpo de D. Inês em Alcobaça, o “panteão” da casa real portuguesa, por excelência; a encomenda de um sumptuoso *moimento* para a sua amada, que deveria ser acompanhado do seu próprio. Dava, desta forma, matéria e visualidade (eternas) a uma ideia – a da incorporação da dama no elenco das legítimas esposas de reis e infantes herdeiros (como era o seu caso, tanto aquando do primeiro como do segundo proclamado casamento) – e a uma determinação (mesmo que indirecta) – a da legitimidade dos filhos de ambos, integrados assim, de pleno direito, na família real portuguesa⁴⁴⁰.

⁴³⁸ Fernão Lopes – *Crónica de D. Pedro*. Edição crítica, introdução, glossário e índices de Giuliano Macchi. 2ª edição, revista. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007, p. 196.

⁴³⁹ *Idem*.

⁴⁴⁰ Uma determinação que a própria mãe de D. Pedro, D. Beatriz de Castela, se não suporta de origem (não o podemos em rigor saber) pelo menos aceita e corrobora, ao nomear os filhos de D. Inês de Castro como “*infantes*” no seu segundo testamento, datado de 23 de Março de 1357 – o que, quanto a nós, mostra a anterioridade do processo levado a cabo por D. Pedro quanto à oficialidade do enlace com D. Inês relativamente ao ano de 1360, no qual erradamente (na linha de uma afirmação intencional de Fernão Lopes) se tende a considerá-lo. Esta anterioridade vem, de resto, sendo explorada por alguns autores mais

Foi feliz o rei nas opções que tomou para o alcançar. Mas se os propósitos do monarca se viam satisfeitos de forma eficaz, não, contudo, o nosso ensejo historiográfico de através dos seus resquícios vermos revelada a mulher concreta, o seu modo de pensar e de viver o processo que a envolveu, antes da sua morte, nem tão-pouco a sua forma de actuar.

Na verdade, muito embora protagonize uma das mais versadas e conhecidas histórias da casa real portuguesa – diríamos, de toda a medievallidade lusa –, D. Inês de Castro é pouco mais que uma sombra que se desvanece, areia fina que se nos escapa por entre dedos, quando tentamos “agarrá-la”, no sentido de a entender, de a conhecer de veras, de a perceber como personalidade e ente actuante no seu tempo. É pouco mais que um nome o que a historiografia lhe consagra, contorno vazio de uma memória, anunciada como figura de beleza exaltante, mas de quem somente as súplicas vagamente referidas como por ela feitas na proximidade da morte se registam como manifestação de uma voz própria. Estes fenómenos de exacerbação de um mito – neste caso o mito, cujo mote foi dado por Garcia de Resende (*Trovas à morte de dona Inês de Castro*), desenvolvendo-se em torno de uma história e não propriamente de uma personagem, como sucedeu com a rainha Santa – e de apagamento da realidade histórica, que sob ele se oculta, são interessantíssimos de analisar e essa análise constitui o ponto de partida necessário para uma desconstrução dos mesmos. Para D. Inês esse processo não foi ainda satisfatoriamente desenrolado e o mutismo impassível, de um estoicismo quase adivinhado na inexpressão do rosto em que o seu jacente a perpetua, continua a impor-se como imagem coerente com o amplo desconhecimento que sobre ela grassa. Continua a ser somente a “*linda Inês, posta em sossego*” de Camões, a imagem que dela se retém. É, assim, pelo conjunto de acções que, depois da morte da dama, D. Pedro desencadeia – afirmando a legitimidade do enlace entre o casal, perseguindo os executores de D. Inês, mandado trasladar o corpo da “esposa” para o lugar mais nobre da tumulação régia portuguesa, Alcobaça, e encomendando para ele um sumptuoso *moimento* que eloquentemente reenvia o observador para a sua memória – que esta descendente dos de Castro⁴⁴¹ conhece um lugar particular na

recentes. Para além do mais, a própria realização do túmulo com jacente em que o corpo é depositado na sequência da transladação aponta para isso mesmo.

⁴⁴¹ A ascendência de D. Inês não foi esquecida na elaboração do programa do seu sepulcro. As armas identificativas dos de Castro alternam, por isso, com as da Casa real portuguesa ao longo do rebordo da tampa, numa repetição impressionante e muito afirmativa. “*Su linaje pertenecía a la nobleza gallega. La Casa de los Castro tiene su solar en el norte de Burgos, cuyo centro es la villa de Castro-Jeriz. Se*

História e por elas, e só por elas, continua a ser ‘comemorada’. “*Tudo o que nos surge dela reflecte a sua passividade e o comando da sua vida por outros. Chegou a Portugal no séquito de uma infanta, foi mandada exilar por um rei, mandada regressar por um infante e, posteriormente, mandada matar pelo mesmo rei*”⁴⁴². Mas seria, de facto, Inês uma personalidade apagada e submissa? Dificilmente o programa do seu sepulcro – que é o que no presente trabalho nos compete analisar – nos pode elucidar sobre esse ponto fulcral do conhecimento dessa personagem histórica: fulcral para o entendimento, para lá do mito, das muitas dinâmicas envolvidas no relacionamento que a ligou a D. Pedro; fulcral no percurso que realizou em território português; fulcral no seu final trágico, fulcral até, quem sabe, para a fundamentação do programa que o monarca escolheu para a ‘comemorar’...

Foi como representante de interesses mais elevados e que, na verdade a deviam transcender, que Inês terá sido vista no seu contexto de origem e essa a concepção conducente ao seu desfecho⁴⁴³; foi também como representante de um sentimento e de uma verdade familiar (na sua condição de segunda esposa do infante e mãe de três dos seus filhos) que o rei a quis ver ‘comemorada’ e enquanto encarnação desses valores que continuou a ser cantada a sua história. Nenhum dos agentes responsáveis pela sua memorialização, nem sequer o monarca, esteve, consequentemente, verdadeiramente interessado em registar os contornos da sua existência efectiva, de quem individualmente foi (no sentido mais profundo do ser), do que pensava e de quais as

vincularía a Galicia con Rodrigo Fernández de Castro por su matrimonio con Estefanía de Traba. Hija de Pedro Froilaz, conde de Traba. El primero de la familia que gozará del título de Pertiguero de Santiago fue Fernando Guterri de Castro en 1228. Algunos miembros de la familia tuvieron el cargo de Adelantado Mayor de Galicia, otros de Mayordomo Mayor del rey y Alférez mayor. Posteriormente se les concedió el título de condes de Lemos. El padre de Inés de Castro fue Pedro Fernández de Castro que se refugió en Portugal cuando murió su padre en el sitio de Monforte. Fue criado y educado por el rey don Dionis como si fuera de su familia. A partir del año 1326 tenemos constancia de mercedes y nombramientos que se le otorgan en el reino de Galicia...” (Paz Romero Portilla – Implicaciones Gallegas en el Caso de Inés de Castro. *IV Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval – As relações de Fronteira no Século de Alcañices*. Vol. II. Porto: Instituto de Documentação Histórica da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1998, p. 1495). Pedro Fernández de Castro casou com Isabel Ponce de Leão, de quem teve Fernando de Castro e Juana, que seria rainha de Castela, pelo casamento com Pedro I. De Aldonza de Valladares teve Álvaro e Inês de Castro.

⁴⁴² Ana Rodrigues Oliveira – *Rainhas Medievais de Portugal*. Ob. Cit., p. 279.

⁴⁴³ “*Pelas divergências que suscitou, pelos alinhamentos políticos a que deu azo, pelas divisões que revelou no seio da nobreza e, repita-se, da própria família real, a figura de Inês de Castro deve ser vista como alguém que concentrava em si as expectativas ou as esperanças ou, inversamente, os temores de distintas facções da alta nobreza, reunidas em torno de Afonso IV [estas lideradas pelos Pachecos] ou de D. Pedro [estas encabeçadas pelos Castros]*”, para quem Inês era simplesmente *a Castro*, a intermediária de um poder que ou receavam ou desejavam. (Bernardo Vasconcelos e Sousa – *D. Afonso IV*. Ob. Cit., pp. 213-214).

orientações próprias com que conduziu a sua vida. Em suma, do seu pensamento e da sua essência.

Inês tornou-se, assim, fundamentalmente uma figura-objecto, a encarnação dos interesses de uns e dos receios de outros; um alvo, no fim de contas, a abater. Nesse destino assim traçado, no dia 7 de Janeiro de 1355, D. Inês de Castro, a bela amada/amante do infante herdeiro D. Pedro era executada em Coimbra, por ordem suprema do monarca reinante – D. Afonso IV – e sob a égide dos mecanismos de auto-protecção da nobreza cortesã portuguesa.

O primeiro local de sepultamento da nobre dama seria o mosteiro de Santa Clara de Coimbra – pela razão óbvia de no paço ali existente ter falecido –, situação que D. Pedro, já enquanto rei, trataria de alterar, muito embora aquele não fosse, independentemente das condições específicas em que estivesse marcado o sepultamento de D. Inês, um lugar secundário ou sequer impróprio para uma tumulação de âmbito régio, sobretudo tratando-se de um elemento feminino. Pelo contrário. Não obstante, o empenhamento do monarca em levar o corpo de Inês para o mosteiro alcobacense, a fim de o vir a colocar em associação ao seu próprio *moimento* (que, naturalmente, não faria tanto sentido em Santa Clara)⁴⁴⁴, mostra bem o poder comunicativo que podia conter um impactante projecto funerário – sobretudo se acompanhado da devida reencenação das exéquias fúnebres, como foi o caso. Mostra bem, por outro lado, a importância da entrada naquele lugar.

Também analisando o último reduto da sua existência individual, o sepulcro com seu jacente, D. Inês se oferece como destino, como recurso, como objecto – não como agente – de um projecto de ‘comemoração’ que serve interesses maiores que os da lembrança do modo pessoal como encarava a morte⁴⁴⁵ (fig. 131).

⁴⁴⁴ Já em capítulo anterior referimos a concepção conjugal dos túmulos de D. Pedro I e de D. Inês de Castro (já antes destes experimentada) e discutimos o significado dessa partilha de formas e sentidos entre os dois membros do casal. Diríamos que, neste caso, essa articulação ganha um valor acrescido enquanto declaração visual que se pretende fazer de uma união estabelecida em vida.

⁴⁴⁵ E que, na ausência do testamento que temos por certo que mandou redigir, dificilmente nos será permitido alcançar. A esse documento refere-se o rei D. Pedro no seu próprio: “*Item mandamos, que entreguem aos filhos da Infante D. Ignez, que outro si foy nossa mulher, a quinta de Canidelo, que era sua, e todo aquello que della ouvemos, como no devíamos pera o darem por sa alma, como ella mandou*

A tónica da memória para ela construída, verdadeiramente encabeçada pelo rei, parece ser, assim, a da exaltação de Inês como uma bem-aventurada, mas também como membro de uma concreta hierarquia terrestre, na qual ocupa um lugar próprio e destacado – o de *rainha*. É, por isso, um bom exemplo da relação íntima que entre as duas dimensões – a social e a religiosa – se estabelece no modo como é concebido e apreendido o jacente. A própria coroa, que a apresenta “*como se fora rainha*”⁴⁴⁶, remete para uma glorificação também de índole espiritual (fig. 133). Com efeito, note-se como, à excepção (aparentemente) de duas personagens, todas as figuras que, em fila, se encaminham para a entrada no Paraíso, levam coroa na cabeça, símbolo da recompensa dos justos (figs. 134-135). Com este “pormenor” iconográfico, abre-se o campo de valências simbólicas deste atributo, especialmente num domínio representativo como o tumular, intrinsecamente ligado às concepções vigentes sobre o processo ressurreccional. De qualquer modo, como atrás, para outra situação, já declarámos, não podemos nunca negligenciar e muito menos desprezar estes dados representativos na mensagem social que transmitem.

Naquele desfile de bem-aventurados, a primazia é dada às mulheres. São elas que primeiramente recebem entrada no Paraíso; são elas que ocupam os dois primeiros lugares (pelo menos) nesse acesso privilegiado. A “*similitudo corporis*”, definida por Santo Agostinho e oposta à indistinção de inspiração paulista (Gal 3, 28), impõe-se nesta iconografia, para conferir às almas, ressuscitadas e julgadas, uma corporalidade sexuada (embora, pressupõe-se, não sexual)⁴⁴⁷. Se a concepção positiva da polaridade

em seu testamento” (António Caetano de Sousa – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ob. Cit., Tomo I. Liv. II, p. 226).

⁴⁴⁶ Fernão Lopes – *Crónica de D. Pedro*. Ob. Cit., p. 196. Na verdade, nunca chegou a gozar de semelhante dignidade, por ter falecido antes da chegada de D. Pedro ao trono.

⁴⁴⁷ Em qualquer um dos três tempos/lugares (Ressurreição, cortejo dos bem-aventurados, Inferno) regista-se, nesta representação, a presença tanto de homens como de mulheres. Neste aspecto, as escolhas iconográficas deste túmulo encontram-se perfeitamente de acordo com a evolução detectada na representação medieval do tema, por Jérôme Baschet, e que corresponde a uma passagem, do século XIII para o século XIV, de uma sub-representação feminina nos lugares positivos do Além, a uma repartição mais equilibrada, pendendo até para uma certa vantagem dada às mulheres. Segundo o investigador, esta transformação testemunha uma incorporação na arte de novos valores difundidos pelas ordens mendicantes, pelas autoridades comunais e por uma maior intromissão dos leigos, homens e mulheres, no sistema eclesial. “*Une place, tout d’abord, plutôt que rien, qui signifie une assumption positive de la polarité masculin-féminin*”, o que não equivale a partir de imediato para uma ideia de “reabilitação” do feminino ou de promoção das mulheres (um conceito hoje em revisão), como outrora se quis ver em fenómenos como a intensificação de devoção mariana ou a diversificação das formas de santidade feminina. V. Jérôme Baschet – *La distinction des sexes dans l’au-delà médiéval*. *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [Em linha]. 26 (2007). Presses universitaires du Mirail.

masculino-feminino, inerente à espécie humana, parece ser, assim, comunicada de uma forma evidente – libertando, em parte, o ser feminino da responsabilidade pelo pecado (ou de uma maior propensão para o mesmo) – também a ideia de uma igualdade de todos (independentemente do sexo ou mesmo da categoria social) perante a morte, se encontra subjacente à definição deste programa e é transmitida de uma forma activa e estimulante. Decerto para lembrar o esforço que a todos se impõe na procura da virtude e a supremacia da justiça divina que, no final, a todos trata de nivelar⁴⁴⁸. Há, por isso, uma preocupação em representar alguns dos principais grupos sociais na cena da Ressurreição (um monarca, um bispo, um cardeal?), assim como a clara distinção entre os dois sexos (que ressuscitam enquanto tal), esbatendo-se as separações de fundamentação terrestre depois de julgadas as almas – pois se os eleitos se diferenciam pelo uso da coroa, entre os condenados (não obstante o profundo estado de degradação destas figuras, que nos dificulta bastante a leitura) não existem quaisquer sinais distintivos (figs. 136-137).

A glorificação de D. Inês, simultaneamente num plano terreno e espiritual, faz-se também pela sugestão de uma música jubilatória, que anuncia o seu destino celeste mas igualmente a integra num ambiente festivo de carácter cortesão, através de catorze instrumentistas musicais⁴⁴⁹, que ocupam os nichos superiores do facial maior da esquerda da sua arca (figs. 140-142). Estudados por Manuel Pedro Ferreira (que procurou identificar os instrumentos e os reconheceu como próprios de um ambiente rico, de alta nobreza e festivo ou cerimonial), foi identificada, entre eles, a presença de mulheres, facto aparentemente inédito na iconografia da época e que só acrescenta excepionalidade a estas figuras, já de si pertencentes a uma categoria iconográfica rara em contexto tumular⁴⁵⁰. Esta inclusão das mulheres é, por isso, interessantíssima e

⁴⁴⁸ Serafím Moralejo chamou muito justamente a atenção para o paralelismo existente entre a imagem de Cristo-Juíz patente no túmulo de D. Inês e a do rei entronizado na Roda da Vida/Roda da Fortuna do túmulo de D. Pedro, pressupondo um jogo de identificações – entre um D. Pedro justiceiro e Deus a quem compete a justiça no final – e articulações, entre registo biográfico e reflexão abstracta e mais abrangente, que parece transversal ao programa das duas arcas. V. Serafím Moralejo – El «Texto» Alcobacense sobre los Amores de D. Pedro y D^a Inés. *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. Vol. I. Lisboa: Edição Cosmos, 1991, pp. 87-88.

⁴⁴⁹ Note-se que não se tratam de anjos músicos.

⁴⁵⁰ Partindo da observação do universo tumular, não limitado às fronteiras da Península, Manuel Pedro Ferreira identificou cinco categorias na representação de músicos, na escultura funerária do Gótico: detalhes de cenas cerimoniais, detalhes de cenas de caça, séries de instrumentistas isolados (categoria na qual se incluem as figurações da arca de D. Inês), anjos simbolizando a harmonia celeste (também patentes neste túmulo, na entrada para o Paraíso, no facial dos pés), e anjos acordando os mortos no dia do Juízo Final. V. Manuel Pedro Ferreira – Os Instrumentistas Musicais no Túmulo de D. Inês de Castro.

prolonga esse equilíbrio entre os dois géneros que parece ser transversal ao programa desta arca, mais surpreendente ainda pelo tipo de ambiente monástico a que se destina e em que foi certamente forjado, dado o peso das referências bíblicas. Essa presença equilibrada de homens e mulheres, reflecte, por outra parte, o quanto a elaboração do programa parece ser feita também tendo em conta a destinatária, as condições da sua morte (é certo) mas igualmente as suas especificidades de *género* – e não segundo modelos pré-definidos, passivamente aplicados ou sequer subordinando-os totalmente a uma reflexão geral, de carácter abstracto, independente da pessoa que ali seria inumada⁴⁵¹. A reforçar esta perspectiva, podemos ver naquelas instrumentistas musicais do sexo feminino “*uma alusão à prática musical no seu entorno*” ou mesmo às “*enamoradas «que sabem amar amigo»*”⁴⁵², figura literária medieval que serve aqui o propósito de cantar o amor vivido por D. Inês e, sobretudo, sugerir a nobreza do ambiente em que o mesmo se processara e a felicidade que, através do amor que conduz à redenção, lhe é eternamente proporcionada. É este, de qualquer modo, um dado sociológico muito interessante e um elemento mais que nos demonstra como a dimensão *feminina* de um programa pode realizar-se por via de uma encomenda e de uma conceptualização masculinas – e as características que nestes casos a mesma assume. Talvez possamos mesmo entender como reflexo dessa origem mental masculina (e clerical?), não obstante a transversalidade da devoção cristológica, o paralelismo original que é neste programa usado como suporte da mensagem a transmitir e como matriz de construção da memória da tumulada. Com efeito, em lugar de uma (porventura mais natural) identificação de D. Inês com uma qualquer figura representativa da santidade ou do virtuosismo femininos (a Virgem, por exemplo e desde logo), é fundamentalmente por Jesus Cristo e através da exploração do inexorável curso dos acontecimentos que conduzem ao seu destino final – a Crucificação – que se promove a recordação da inumada e a associação da mesma a uma determinada imagem de martírio e de virtude (figs. 131-132 e 143-146). Esta invocação cristológica, coerente

Estudos em Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira. Coord. Fernando Oliveira Baptista, Joaquim Pais de Brito, M^a Lúcia Braga e Benjamim Ferreira. [s.l.]: Centro de Estudos de Etnologia / INIC, 1989, pp. 167-186.

⁴⁵¹ É claro que, neste contexto, temos de ter muito presente a diversa concepção de *indivíduo* que impera neste período da medievalidade, relativamente à que hoje domina na nossa sociedade. O que defendemos é que este programa não deixa de ser extraordinariamente individual, sem com isso se tornar necessariamente pessoal, pelas razões que atrás já apontámos.

⁴⁵² Manuel Pedro Ferreira – Os Instrumentistas Musicais no Túmulo de D. Inês de Castro. *Ob. Cit.*, p. 183.

com um universo mental transformado, uma vez mais, pela espiritualidade mendicante, é, poderemos dizê-lo, potenciada pela própria história de vida (e sobretudo pelas circunstâncias da morte) de D. Inês, que nenhuma representação feminina poderia, porventura, tão bem evocar. Esta escolha das iconografias a ocupar os faciais da arca da nobre dama é, por isso mesmo, reveladora do eixo norteador da memória que sobre e para D. Inês é construída: não tanto a de mãe fértil e extremosa (para o que serviria a exaltação dessas virtudes na figura Virgem); não a de mártir consagrada na defesa da sua pureza (ideia no contexto da qual poderiam surgir as virgens mártires); não a da mulher que pratica exemplarmente a sua religião *no século* (imagem para a qual remeteriam algumas escolhas entre o santoral feminino já antes utilizado); mais do que uma “mera” seguidora do ideal de vida evangélico proposto nas Sagradas Escrituras (identificado habitualmente pelos companheiros de Cristo, os Apóstolos, que não deixam de aqui se representar, enquanto grupo, por duas vezes, mas em posição secundária face à história de Cristo e, numa das vezes, liderados provavelmente pela Virgem Maria (figs. 138 e 148-150)). Não quer isto dizer que todas essas virtudes não sejam igualmente lembradas através de certos elementos do programa, mas não são elas o seu verdadeiro cerne. Antes a ideia de D. Inês como uma autêntica reactualizadora de Cristo, a ele assimilada subtil mas profundamente e com ele identificada nos seus propósitos de vida e no seu destino; portanto, verdadeiro *cordeiro imolado*, em nome do amor e da devoção ao Homem: Cristo à humanidade; Inês a D. Pedro.

D. Inês oferece-se, assim, como respeitadora, até ao último momento, dos deveres – de obediência, de afeição, de recato, de fidelidade – que lhe incutia o laço matrimonial, que o rei quer ver ratificado e eternizado, e essa constitui a sua principal virtude lembrada. Essa é também a fonte de uma confiança absoluta na ascensão da sua alma aos céus, amparada nesse caminho pelas preces da comunidade monástica, de todo o reino e do monarca em particular, como parece expressar-se na representação que integra a cena do Juízo Final, aos pés, no limite lateral direito do quadro representativo (fig. 139). Ali, num contexto arquitectónico de sugestão palaciana, uma figura feminina e outra masculina (barbada) assomam-se a uma janela, a primeira de mãos postas e olhar dirigido ao alto, a segunda voltada para a primeira e parecendo rezar por ela/com ela⁴⁵³.

⁴⁵³ Serafím Moralejo reconheceu nestas estruturas micro-arquitecturais em que são detectáveis as figuras de Pedro e Inês um paralelismo com as vistas de Tróia que ilustram a *Historia Troyana*, terminada em

Trata-se de mais um da série de “pormenores” iconográficos que esta peça nos oferece e que permitem ao mentor do projecto articular, com inteligência e eficácia, uma reflexão universal de carácter espiritual e forte sentido moralizante – porventura aquela primeiramente estimulada nos observadores, privilegiadamente religiosos – com a memorialização de uma personagem concreta, e sobretudo de uma história de vida específica em que o monarca não deixa de ser o protagonista. Nesta perspectiva, teremos de pensar num processo partilhado (entre o rei e a comunidade monástica), na elaboração do projecto para este túmulo, entrando em jogo simultaneamente o conhecimento de fontes teológicas e outras obras de conteúdo e/ou autoria religiosa – certamente entre aquelas existentes na rica biblioteca do mosteiro – e o desejo, mantido vivo e presente em cada elemento, de *comemorar* a tumulada (sempre num determinado sentido) e de dotar de um funcionamento moralizante, muito próprio, a sua história. E, com efeito, já antes de nós outros investigadores o intuíram e exploraram este filão.

Assim, Luís Afonso, tendo por base a relação que pôde estabelecer entre o esquema (único) adoptado na representação da Roda da Vida/Roda da Fortuna, no facial da cabeceira do túmulo do rei D. Pedro (concebido, como já dissemos, em comunhão com o de D. Inês⁴⁵⁴), e os diagramas circulares que elucidam graficamente certas passagens do *Liber de Natura Rerum*, de Santo Isidoro de Sevilha, que pertencia à biblioteca alcobacense, conclui da existência efectiva de uma inspiração, por vezes directa, nos manuscritos existentes no mosteiro, na concepção das duas arcos mandadas fazer pelo rei⁴⁵⁵. Também neste sentido de uma inspiração em modelos veiculados pela iluminura, apontou Serafín Moralejo proximidades entre a Roda da Vida/Roda da

1350 para Pedro I de Castela. “*El paralelismo en este último detalle es particularmente significativo, pues se trata de un motivo anacrónico para la época, extraño por completo al refinado goticismo radiante del repertorio desplegado en ambos túmulos y quizá sólo explicable por el substrato itálico que revela el ciclo ilustrativo del manuscrito hispano. Solo con ejemplares itálicos comparte éste la ilustración de la Fortuna de Príamo, que antes consideramos como posible fuente o paralelo para uno de los pasos de la rota aetatum del sepulcro de D. Pedro. Es pues muy probable que el referido manuscrito, o una copia suya perdida, haya contribuido a la vasta cultura figurativa y literaria que subyace en los túmulos alcobacenses*” (Serafín Moralejo – El «Texto» Alcobacense sobre los Amores de D. Pedro y D^a Inés. *Ob. Cit.*, p. 89).

⁴⁵⁴ Foi José Custódio Vieira da Silva quem primeiramente explorou esta concepção conjunta dos dois moimentos. V. José Custódio Vieira da Silva – *O Panteão Régio do Mosteiro de Alcobaça*. *Ob. Cit.*, pp. 67-93.

⁴⁵⁵ Luís Urbano Afonso – *O ser e o tempo*. *Ob. Cit.*, p. 90. Do mesmo autor e sobre o mesmo assunto, veja-se também: Luís Urbano Afonso – Eros e Thanatos: the Tomb of King Pedro in Alcobaça and its Wheel of Life and Fortune (1358-1363). *Artibus et historiae. Na art anthology*. Nº 65 (XXXIII). Cracow-Vienna: 2012, pp. 9-41.

Fortuna do túmulo do rei D. Pedro e alguns exemplos ingleses, entre os quais o Saltério de Robert de Lisle (de começos do século XIV) e um saltério atribuído a William de Brailles, que trabalhava cerca de 1240⁴⁵⁶. Esta inspiração poderia processar-se ou por intermédio de um contacto directo dos artistas com essas obras ou mesmo da inclusão de um monge na equipa que o arquitectou.

De qualquer modo, o conteúdo, profundo e específico, pouco ligado a uma espiritualidade propriamente cisterciense, constitui uma evidência da preponderância do monarca nas escolhas iconográficas, segundo cremos. Pensamos, de resto, que é neste aspecto que os dois túmulos se apresentam em mais perfeita harmonia, ambos conciliando, de forma exemplar, um exercício de erudição e de reflexão mais abstracto – sobre as fases da vida do Homem, a caminhada de todo o cristão, o destino para que se dirige, a brevidade da vida e das glórias terrenas – com uma afirmação autobiográfica inquestionável e consumada justamente por intermédio e em articulação com aquele⁴⁵⁷. Esse discurso entrecruzado vêmo-lo magistralmente concretizado no ciclo giratório da vida – simultaneamente, do Homem e de D. Pedro – que ocupa a testeira da arca do rei e no referido “pormenor” do casal participando da cena do Julgamento Final das almas, no facial menor dos pés do *moimento* de D. Inês. A esta última representação podemos, para além do mais, entendê-la como verdadeiramente vanguardista, se a relacionarmos com – colocando-a como que na sua antecipação – um certo tipo de iconografia, que se multiplicará no final mesmo da Idade Média, sobre diferentes tipos de suportes mas sobretudo na pintura, e que se baseia numa integração dos patronos das obras nas próprias cenas religiosas ou bíblicas nelas representadas⁴⁵⁸.

Neste mesmo contexto (na sua origem mais recuada) podemos também entender a multiplicação dos enterramentos e sepultamentos de leigos no espaço eclesial e de que este caso concreto do projecto fúnebre arquitectado por D. Pedro I nos dá um elucidativo testemunho. E com efeito, este da escolha do *locus* sepulcral, constitui um dos tópicos fundamentais para uma apreensão do carácter ‘comemorativo’ e legitimador

⁴⁵⁶ Serafím Moralejo – El «Texto» Alcobacense sobre los Amores de D. Pedro y D^a Inês. *Ob. Cit.*

⁴⁵⁷ Sobre esta ambivalência do discurso iconográfico presente nestas arcas e, em particular, sobre o modo como o mesmo se expressa nos nichos da Roda da Vida/Roda da Fortuna relativos à morte de D. Inês e ao castigo dos seus algozes, veja-se: Luís Urbano Afonso – Pelos peitos e pelas espadas: convenção, plausibilidade e história de uma imagen de tortura esculpida. *Românica*. Nº 20 (2011). Para Teresa Amado. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, pp. 93-107.

⁴⁵⁸ E que se tem entendido como testemunho de um processo de “laicização” dos lugares sagrados (em sentido não estritamente arquitectónico), através da sua invasão pelos sinais do laicado.

de que se reveste este processo – para além de outros aspectos da personalidade de D. Pedro e da sua relação com o progenitor que ajuda, sem dúvida, a esclarecer, mas que não nos compete aqui analisar.

Já atrás escrevemos que o significado desta encomenda tumular feita pelo rei D. Pedro e também as formas que a mesma assume – e lhe permitem construir uma determinada mensagem e uma memória estrategicamente manipulada – só podem ser plenamente compreendidos se integrados num processo de *reabilitação* de D. Inês, com características próprias e uma intencionalidade específica. Dissemos também que o próprio facto de o *moimento* destinado a D. Inês se encontrar pronto a receber o seu corpo em 1360/1361 – o que faz todo o sentido e nos diz Fernão Lopes – constitui um dado revelador da anterioridade desse processo – ao contrário daquilo de que o mesmo cronista parece acusar o rei – relativamente ao juramento régio de Cantanhede, sobre a realização do matrimónio entre D. Pedro e D. Inês, e aos depoimentos de Coimbra, registados em Junho de 1360⁴⁵⁹. Infelizmente não dispomos de dados que nos permitam determinar a evolução do pensamento do monarca relativamente a este aspecto – o que seria importante para se poder apreciar o modo como ele verdadeiramente o viveu e entendeu e que uso pretendeu fazer da memória de Inês – que poderia bem ter constado do rol de preocupações e de intenções do rei logo a partir da assunção do governo a 28 de Maio de 1357. Como bem observa Bernardo Vasconcelos e Sousa, depois da chegada ao trono e de se tornar dirigente oficial do reino, um líder em todos os sentidos e também no plano moral, portanto, uma vez a personalidade política assumindo a primazia sobre a dimensão pessoal e humana, a questão da legitimação do enlace com D. Inês ganhava diferentes contornos e era visto pelo rei certamente a uma nova luz: o

⁴⁵⁹ Lourenço Chaves de Almeida propõe que “*quando da trasladação em 2 de Abril [na verdade, como dissemos, não existem certezas quanto a esta data], o Túmulo ainda não estava concluído, o que foi feito depois de colocado no seu primitivo lugar, e assim mesmo por qualquer circunstância imprevista que não posso atingir, ficou inacabado. (...) todo o relêvo decorativo está fortemente prejudicado e, em muitas partes, apenas esboçado. // Os escudos de Portugal, como as molduras que entram os cogoilos dos gabletes, acusam esta minha afirmativa*” (Lourenço Chaves de Almeida – *Os Túmulos de Alcobaça e os Artistas de Coimbra*. Lisboa: Junta da Província da Estremadura, 1944, pp. 51-52). E, de facto, compare-se a simplicidade do trabalho das armas de Portugal no rebordo da tampa do túmulo de D. Inês com o maior detalhe daquelas apostas na mesma zona da arca do rei D. Pedro. Mais do que para um inacabamento, contudo, esta diferença remete-nos para o trabalho de mãos diferentes na elaboração de cada um dos *moimentos*. De resto, bastará pensarmos no foco central deste projecto ‘comemorativo’ para percebermos que esta observação não faz qualquer sentido: vindo a falecer somente seis a sete anos depois da cerimónia de trasladação de D. Inês, por que razão haveria o rei de ter deixado incompleto o túmulo da sua amada – e o seu acabado? De resto, tendo esperado até ao final do ano de 1360 ou ao início de 1361 para efectuar o traslado, porque motivo ordenaria o monarca a realização da cerimónia antes de terminado o destino final do corpo e o testemunho visual mais duradouro do significado de todo o processo, o túmulo?

reconhecimento social, baseado em costumes e preceitos consagrados no meio nobiliárquico não sendo já suficiente e impondo-se a procura de uma legitimação também de origem eclesiástica⁴⁶⁰. Somente esta lhe permitiria, de resto, a consumação do projecto que devia ter em mente para a ‘comemoração’ de ambos enquanto casal, na igreja de Alcobaça. Perante os súbditos e num primeiro momento, essa suposta carência colmatava-se com o juramento de D. Gil, bispo da Guarda, em como celebrara o casamento, e com a leitura, pelo conde de Barcelos, nesse mesmo dia 18 de Junho de 1360, de uma bula de João XXII para a dispensa de consanguinidade de D. Pedro com “*parenta até determinado grau*” (que incluía a ligação familiar com D. Inês), datada de 1325 e provavelmente pedida aquando da concertação do casamento de D. Pedro com D. Blanca de Castela. Tal não significou, contudo, que o monarca não continuasse a buscar, junto da Santa Sé, outro tipo de validação, mais directamente aplicada e definitiva⁴⁶¹.

Desconhece-se qualquer documento vindo da cúria, contudo, relativo à legitimação directa da união com D. Inês ou dos filhos nascidos desta união. Não obstante, a geral aceitação da oficialidade da união, no seio da hierarquia eclesiástica portuguesa, parece ser, de qualquer modo, provada pelo acolhimento do túmulo de D. Inês de Castro, não por si só mas como parte de um projecto autenticamente conjugal completado com a arca do rei, no espaço monástico alcobacense – acompanhando-se essa entrada com um discurso de grande profundidade religiosa proferido pelo mais importante prelado do reino, D. João de Cardaillac, Arcebispo Primaz de Braga e, como nota Sérgio da Silva Pinto e neste caso se revela pertinente de sublinhar, antigo mestre de leis na Universidade de Toulouse⁴⁶².

⁴⁶⁰ Bernardo Vasconcelos e Sousa – *D. Afonso IV. Ob. Cit.*, p. 204. Refere o mesmo historiador que já em 1351 D. Pedro procurara obter uma bula de dispensa do interdito de parentesco para poder celebrar matrimónio com D. Inês, antes, portanto, da data em que, tanto o rei como as suas duas testemunhas, declararam ter sido celebrada a união, apontada como tendo ocorrido cerca de sete anos antes de Junho de 1360. Considera-se vulgarmente que esta bula nunca lhe terá sido concedida, facto que, “*pelo menos enquanto infante, pouco terá influído no seu dia-a-dia*” (*Ibidem*, p. 204). Não cremos, contudo, que essa inexistência deva ser assumida tão facilmente.

⁴⁶¹ A este processo liga, por isso, Cristina Pimenta a presença do bispo de Coimbra em Roma, a 19 de Abril de 1362 – já depois de realizadas as exéquias de D. Inês? V. Cristina Pimenta – *D. Pedro I*. Rio de Mouro: Temas e Debates, 2007, p. 253. D. Pedro também pediu a legitimação dos filhos havidos em D. Inês ao papa, carta que aparentemente nunca chegou.

⁴⁶² Sérgio da Silva Pinto – O Sermão das Exéquias de D. Inês de Castro pelo Arcebispo de Braga, Dom João de Cardaillac, no problema do casamento da «mísera e mesquinha». *O Distrito de Braga*. Vol. I. Braga: 1961, pp. 161-188. Conclui o autor, na sequência dessa raciocínio, que “*ou a Santa Sé acabou por convalidar o casamento por letras apostólicas hoje perdidas [ou intencionalmente destruídas?]; ou os*

Bem sabemos como a avaliação deste caso, sobretudo na ausência de documentos mais elucidativos, se encontra extraordinariamente condicionada pelos interesses da nova dinastia – a de Avis – que a breve trecho iria governar o reino e em cujo contexto foram produzidos alguns dos textos mais próximos dos acontecimentos (como é o caso, desde logo, da crónica de Fernão Lopes). Não obstante, a localização dos túmulos e jacentes do assumido (e aceite) casal, no âmagio da igreja de um dos mais ilustres mosteiros portugueses (e mesmo da Península), como dizíamos, parece falar mais alto, compondo o mais inequívoco testemunho de uma legitimação consumada. Por isso, defendíamos atrás que a escolha deste local, não tão óbvia naquele momento – mas também sem verdadeiro rival – constitui parte fundamental da ideia que serve de base a este projecto. Ali se encontrava o maior número de corpos régios reunido, ali um outro casal ocupante do trono, D. Afonso III e D. Beatriz, vira corroborada a sua legitimidade (envolvida em circunstâncias até mais desastrosas para o reino) através, precisamente, da reunião dos seus despojos. Mais: se o rei D. Pedro, ao optar por Alcobaça, fazia entroncar a sua união com D. Inês na sucessão dos legítimos governantes do reino (associando-se fisicamente a eles), não deixava de encontrar ali as condições para uma (sempre desejada) afirmação individual, conseguida pela entrada no interior da igreja – sem se contentar com a galilé onde os seus antepassados repousavam – e pela colocação dos túmulos na proximidade do altar-mor; estrategicamente dispostos, lado a lado, no cruzeiro, chegados ao lado da Epístola (certamente para não causar transtornos às práticas litúrgicas da comunidade), com os pés voltados para o altar de S. Pedro⁴⁶³. De resto, a crer no que todos os investigadores são unânimes em afirmar, de que teria sido o túmulo de D. Inês o primeiro a ser executado (e o de D. Pedro apenas iniciado uma vez aquele terminado – o que, quanto a nós, não é certo, até pelas diferenças de tratamento que podem justamente sugerir o trabalho simultâneo de dois mestres diferentes⁴⁶⁴), e, sobretudo, tendo em conta a data da trasladação do corpo de Inês para o mosteiro cisterciense, encontramos-nos uma vez mais e com surpresa, no

bispos e doutores portugueses capacitaram el-rei de não haver precisão de dispensa pontifícia posterior. A história regista que não se verificaram protestos da Santa Sé, nem reparos de nenhum prelado à confirmação solene do casamento, feita pela maior autoridade eclesiástica do reino” (Ibidem, pp. 165-166) – o que mais nos convence de que essa legitimação deverá, de facto, ter existido.

⁴⁶³ Nesta localização os situam Fernão Lopes, Hieronimo Román e Fr. Manuel de Figueiredo.

⁴⁶⁴ De qualquer modo, no testamento, que o rei manda redigir a 17 de Janeiro de 1367, percebe-se que o túmulo estava pronto a receber-lhe o corpo. V. António Caetano de Sousa – *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa. Ob. Cit.*, Tomo I, Liv. II, pp. 279-282.

ambiente monástico alcobacense, diante de um acto de “pioneirismo feminino” (mesmo que por ordem a sob a autoridade de um homem), portanto, de um papel especial a ser assumido pelas mulheres no que respeita à introdução, naquele contexto, de novas práticas de sepultamento. Afinal, o primeiro corpo a merecer entrada no espaço eclesial de Alcobaça pertencia a uma mulher... O que é, mais uma vez, revelador da perfeita assunção da sua dignidade e legitimidade de dimensão régia e fundamentação eclesiástica, parece-nos⁴⁶⁵...

Recompondo mentalmente o projecto nessa versão original, percebemos também como é de *equilíbrio* que temos de continuar a falar. Um equilíbrio conseguido entre a criação de um conjunto harmonioso e inquestionavelmente uno e a preservação da individualidade de cada *moimento*: cada um materializando um discurso particular, relacionado com a história de cada destinatário, é certo, mas os dois extremamente dependentes de uma visão do rei e de uma sua posição nos acontecimentos, bem como daquilo que com este projecto pretendia alcançar⁴⁶⁶. De qualquer modo, bastará recordarmos os primeiros dois túmulos concebidos par o casal Dinis e Isabel – em rigorosa (quase absoluta) correspondência iconográfica – para percebermos a evolução que foi feita e a diferença dos recursos que para Pedro e Inês se utilizam na criação de um diálogo entre as duas peças e as duas memórias que se pretende eternizar. A ligação que se estabelece, nos significados envolvidos em cada sepulcro individual, não passa a ser por essa razão menor. Existe sim uma dinâmica mais complexa e subtil. Aliás, se é nosso objectivo compreender o programa de intenções de que o túmulo de D. Inês de Castro faz parte, não nos resta decerto alternativa senão o considerar das duas peças

⁴⁶⁵ No século XVII os túmulos de D. Pedro e de D. Inês foram deslocados para a *Casa dos Túmulos* (em 1786 já ali se encontravam) e ali permaneceram, juntamente com outros que se encontravam originalmente na galilé, até meados do século XIX. V. Regina Anacleto – A Casa dos Túmulos no Real Mosteiro de Alcobaça. *Actas – Arte e Arquitectura nas Abadias Cistercienses nos séculos XVI, XVII e XVIII*. (Colóquio 23-27 Novembro de 1994, Mosteiro de Alcobaça). Lisboa: Ministério da Cultura / IPPAR, 2000, pp. 307-318. Em 1957, aquando da visita da rainha Elizabeth II de Inglaterra a Portugal, foram os *moimentos* apartados, colocados, cada um, num dos braços do transepto e com os pés voltados para o cruzeiro, posição em que ainda hoje se encontram. Esta forma de organização do espaço e de posição relativa dos túmulos, absolutamente incoerente com o projecto original e com a colocação canónica das arcas dos leigos na medievallidade, acabou por se revelar propícia à exacerbação de uma lenda que fantasia um encontro, frente a frente, entre as duas almas ressuscitadas e que ainda hoje é usada para justificar uma posição erradamente tomada como original.

⁴⁶⁶ Em certo sentido, podemos até considerar a arca de D. Pedro como mais individual, na medida em que reflecte uma escolha pessoal de intercessão (na opção pela *vita* de S. Bartolomeu) e em que traduz, de forma mais directa e literal, o percurso de vida do monarca, não só através da Roda da Vida/Roda da Fortuna, no facial da cabeceira, como também na figuração do modo como se prepara canonicamente para a morte, representação que lhe ocupa o facial dos pés.

como um todo – o que não invalida, voltamos a insistir, que o primeiro se invista de uma mensagem individual (o que é diferente de ser pessoal) muito forte e, em certos momentos, capaz de se valer por si própria. Esta última é, sem dúvida, uma mensagem de grande profundidade espiritual e inteligente no tipo de articulação que promove entre Jesus Cristo – o Homem, por excelência –, o Cristão (em sentido alargado e sexualmente transversal) e uma devota particular (D. Inês que com aquele se identifica). A vida de Cristo, narrada nos seus principais momentos e dividida pelos dois faciais maiores em dois ciclos: a Infância – porque não recordatória da própria dedicação de D. Inês à maternidade, com que se ocupou enquanto foi viva e ‘consorte’ do infante D. Pedro – e a Paixão – espelho do martírio (injusto) de que foi vítima a própria dama, por aquilo que ela representava. Os ciclos evoluem cronologicamente no sentido dos pés para a cabeceira e atingem o seu epílogo na imagem do Calvário, representada na testeira do túmulo, conduzindo o pensamento numa direcção muito explícita e concreta. A Encarnação ganha verdadeiro sentido e valor moralizante através da Crucificação, que conduz à Redenção, por sua vez fonte de Salvação para os justos. Estes – como podemos apreciar, em contraponto à imagem da penitência de Cristo, na do Juízo Final, representada aos pés –, depois de ressuscitados são conduzidos ao Paraíso Celeste, onde uma música sublime e jubilatória anuncia a aproximação ao trono divino; enquanto os pecadores, aqueles que não merecem o perdão, são jogados na boca de um monstro infernal⁴⁶⁷. Entre aqueles que estão destinados à presença de Deus conta-se D. Inês, a

⁴⁶⁷ Como Judas, o *traidor* por excelência, a quem a alma é imediatamente transportada, após a morte, por um demónio, numa representação que merece um tratamento de grande força visual, num dos nichos deste túmulo, em que se narra a Paixão. Para a inclusão deste episódio concreto do enforcamento de Judas no ciclo, o artista não hesitou em fazer coincidir, numa mesma edícula, momentos e espaços diferenciados, fazendo-o conviver com o beijo da traição e com o corte da orelha a Malco, e insuflando, portanto, este pequeno mas rico quadro narrativo de um forte sentido moralizante (fig. 144). Para esta mesma combinação particular deste nicho chamou a atenção José Custódio Vieira da Sila – *O Panteão Régio do Mosteiro de Alcobaça. Ob. Cit.*, p. 91. Uma outra associação parece-nos, neste caso, interessante. A propósito das cláusulas cominatórias, determinantes de penas morais e pecuniárias àqueles que se opunham à plena realização das determinações do testador, que aparecem ainda com frequência na testamentária portuguesa do século XIII, Maria Ângela Beirante refere precisamente a presença de Judas, contraponto das figuras de Cristo, da Virgem, dos Santos Apóstolos, etc., que são invocados como intercessores no princípio do acto. Judas é, de facto, o símbolo por excelência da condenação: “*Com Judas, o traidor, tenha parte na eterna condenação*” ou “*Com Judas, o traidor do Senhor, sofra o suplício das penas eternas*” são expressões que se detectam em mais de metade dos documentos ducentistas. V. Maria Ângela Beirante – *Para a História da Morte em Portugal (Sécs. XII-XIV). Ob. Cit.*, p. 372. Em certa medida, é como se sentíssemos ainda, no programa da arca destinada à ‘mártir’ Inês, em plena centúria de Trezentos, o eco destas maldições, cujo alvo quase podemos adivinhar nos potenciais opositores à consagração da dama como legítima esposa do agora rei, naqueles que não contribuísssem para a salvação da sua alma e, sobretudo, nos ‘traidores’ responsáveis pela sua morte. A esses, que integram a comunidade de todos aqueles cujos pecados ofendem a Deus, espera-lhes o suplício das penas eternas e do fogo – frequentemente referido nos testamentos do mesmo período – bem lembrados, como vimos, na representação do facial dos pés, testemunho visual de uma certa concepção do Além e do que,

quem se insiste em atribuir, mesmo depois da morte, um lugar próprio e destacado (a janela de uma das torres da Jerusalém Celeste?). Por acção da oração intercessória do rei e com a ajuda de anjos, aguarda, como mostra o seu jacente, sumptuosamente mas com delicadeza e decoro, a consagração final, numa adivinhada entrada no reino celestial, implícita em todo o programa seleccionado. A coroa na cabeça, como dissemos, sublinha essa bem-aventurança, ao mesmo tempo que compõe o mais directo sinal da exaltação do amor que a liga – oficialmente – ao rei e que, se a conduz a tão fatal destino, é também a razão para se mostrar merecedora de uma memória tão privilegiada.

É com este jogo de reenvios e de multiplicação de sentidos que “brinca” também a arca do rei; por esse jogo, diferentes opções e universos iconográficos formam parte de uma linguagem comum, de um modo idêntico de comunicar. Também no túmulo do monarca é nas faces menores da arca que a mensagem atinge o clímax da significação. É também aí – até pela colocação original a que ambas as arcas se destinavam, lado a lado, certamente D. Inês figurando à direita de D. Pedro – que o diálogo entre os dois sepulcros se estabelece verdadeiramente; aí que, nas palavras de Cristina Pimenta, que resume bem a questão, “*estão contidas as principais linhas de força da religião cristã: o ciclo inevitável da vida, o pecado, o errar humano, a redenção pelo sacrifício do Pai, a morte, deles e nossa em Juízo Final e o perdão que a fé ensina e ajuda a merecer. Afinal, de um lado, o monarca que se redime antes de morrer e do outro, o túmulo de D. Inês, o dia do julgamento em que, seguramente, ambos serão absolvidos. Caem, assim, por terra, todos os pecados de uma vida que, condenada por muitos, encontrará, na morte, o perdão*”⁴⁶⁸. Foi José Custódio Vieira da Silva quem primeiramente realizou o exercício de recolocar mentalmente as arcas na sua posição primitiva – aquela que, de facto, influiu na sua concepção – para propor uma leitura interligada das formas e dos conteúdos que se manifestam em cada um dos *moimentos*, mormente através dos

ainda naquele tempo, desperta nos cristãos o temor pelo que virá depois da morte e, consequentemente, os torna especialmente empenhados no modo como acautelam o seu passamento e promovem a intercessão terrena pela sua alma. Senão, vejam-se as palavras do próprio D. Pedro, no seu testamento: “*encommendamos o nosso corpo, e a nossa alma, a Deos padre e filho, e Espirito Santo, tres pessoas, e hum Deos, e aá Virgem gloriosa Santa Maria sua Madre, e a todos os outros Santos, e Santas da Corte Celestial, e pedimoslhes por mercê, que rogem a Deos per nos, e estremadamente as ora da nossa morte, que nos queira livrar a alma do poder do Diabo, e das penas do Inferno, e a faça hir a sua santa gloria*” (António Caetano de Sousa – *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa. Ob. Cit.*, Tomo I, Liv. II, p. 280).

⁴⁶⁸ Cristina Pimenta – *D. Pedro I. Ob. Cit.*, p. 263.

(naturalmente dialogantes) faciais menores⁴⁶⁹. Pensando as arcas nesta dinâmica percebemos a (lógica) primazia que é dada, no programa definido para D. Inês, à narração do ciclo da Paixão, aquele que, desta forma, ficava mais visível e, portanto, para o qual se chamava, intencionalmente, mais a atenção. As cenas escolhidas para a testeira e para os pés da arca do rei D. Pedro integram, assim, com naturalidade, a mensagem detectada no túmulo de Inês: o rei cumprindo com os actos canónicos da remissão dos pecados que prepara o destino salvífico (que os eleitos conhecem na representação do lado, na arca da dama), e a história de amor do casal culminando na morte da dama, na Roda da Vida/Roda da Fortuna (como a de Cristo termina na crucificação)⁴⁷⁰ (figs. 134, 146, 169 e 176).

Verifica-se, portanto, uma clara insistência num pensamento escatológico, traduzido numa iconografia que opõe, com intensidade, o destino glorioso dos justos ao sofrimento – mais explícito até – dos pecadores e dos que traem, e que parece pretender sublinhar a inexorabilidade do fim em que termina toda a existência humana e da justiça divina que, depois dela, para todos se exerce. Esta ideia, que rege o programa das duas arcas e se espelha na representação portuguesa mais exemplar de uma iconografia mais conforme a uma espiritualidade de centúrias anteriores – a do Juízo Final⁴⁷¹ – mas que aqui se conjuga com uma devoção patética de centralidade cristológica que é, simultaneamente, tão própria deste tempo, é indissociável das orientações pessoais do rei, coerente com um momento em que se ocupa em fazer justiça e condenar os que mataram D. Inês; logo, fonte de originalidade e de individualidade na definição destes túmulos.

A importância que o monarca confere a este projecto espelha-se também no investimento que nele é feito em termos mais propriamente formais, aqueles que, no fim de contas, mais continuam a impressionar o mais leigo dos observadores. É por isso este

⁴⁶⁹ José Custódio Vieira da Silva – *O Panteão Régio do Mosteiro de Alcobaça. Ob. Cit.*, pp. 69-77. Vejam-se, nessa obra, as imagens das pp. 70-71 e 74-75, que proporcionam, muito elucidativamente, essa cumplicidade visual entre os dois *moimentos*.

⁴⁷⁰ A exploração dos temas segundo um sentido narrativo, comum às duas arcas, constitui, de resto, uma das marcas diferenciadoras deste projecto e um aspecto – este sim – de originalidade apreciável, tendo em conta a predominância dada no âmbito da produção escultórica portuguesa, embora não sem excepções, à figuração *tout court*, mesmo na escultura de suporte arquitectónico, e tanto no Românico como no Gótico.

⁴⁷¹ Ausente, nomeadamente, dos tímpanos portugueses – pelo menos numa representação desenvolvida –, sendo o tímpano um dos lugares onde conheceu um mais eloquente desenvolvimento na arte medieval europeia.

um daqueles casos em que mais eloquentemente se manifesta esse casamento perfeito que tantas vezes a arte medieval realiza, explorando os efeitos matéricos na potenciação da mensagem – e de que em capítulo anterior já falámos, a propósito do conceito de *imagem-objecto* desenvolvido por Jérôme Baschet. Neste projecto concreto, o detalhe em que o escultor se ocupa, tirando partido dos efeitos de claro-escuro proporcionados pelas diferentes soluções de escavamento da pedra, desenhando pormenores (veja-se, por exemplo, os detalhes do vestuário e do leito, na cena da Natividade (fig. 132)) e criando diversidade de planos e cenários específicos para cada cena, só adensa a intensidade e o dramatismo das representações. Dá, por outro lado, conta de uma maneira própria de trabalhar e, possivelmente, de uma concepção atípica destas duas peças funerárias, que visaria deixá-las na alvura da pedra calcária, sem o acabamento policromático habitual dado pela pintura⁴⁷². Isso mesmo parece testemunhar Fernão Lopes, quando fala num “*muimento d'alva pedra*”⁴⁷³, quando ainda não era tempo para que o túmulo tivesse perdido a sua pintura original. Essa mesma característica inspirou Luís Afonso a propor como fonte iconográfica para estas composições – a par dos referidos manuscritos iluminados – “*um ou dois pequenos retábulos em marfim com cenas da Infância e da Paixão de Cristo, muito difundidos durante os séculos XIII e XIV a partir de Paris*”⁴⁷⁴. Poderia a brancura do resultado final ter a ver com uma certa austeridade respeitosa (apesar de tudo) para com o ambiente cisterciense a que os *moimentos* se destinavam – não obstante a existência de outros exemplos dessa convivência? Ou será uma marca da formação e da origem do(s) escultor(es)?

Marca, sem dúvida, da qualidade inquestionável do mestre responsável por esta execução é o primor com que ensaia diferentes soluções micro-arquiteturais (que nunca se repetem, de nicho para nicho), a capacidade técnica com que destaca as figuras dos fundos (veja-se o pormenor da coluna na cena da Flagelação (fig. 145)), bem como a preocupação que revela em criar cenários adequados para determinadas cenas (a Natividade, a Oração no Horto). Todos estes aspectos e recursos são demonstrativos da

⁴⁷² Mesmo que, em muitos casos, esta se tenha perdido, gerando hoje uma ideia errada do modo como os *moimentos* medievais eram concebidos e apreendidos no seu contexto de origem, sabemos que a policromia constituía uma sua marca existencial.

⁴⁷³ Fernão Lopes – *Crónica de D. Pedro. Ob. Cit.*, p. 196.

⁴⁷⁴ Luís Urbano Afonso – *O ser e o tempo. Ob. Cit.*, p. 80. Convém não esquecer, como o próprio autor o sublinha, que estes marfins eram também frequentemente policromados; mas também é verdade que nesse suporte a cor tendia a desagregar-se mais facilmente.

elevada qualidade envolvida neste tipo de projectos régios, nos quais trabalhavam seguramente os melhores artistas activos no reino – pense-se nos túmulos de D. Dinis, de D. Isabel de Aragão, de D. Fernando I, todos eles, à sua maneira, excepcionais –, e da formação de abertura internacional do escultor. Isto não equivale a dizer que o responsável pelo túmulo tivesse de ser necessariamente estrangeiro, como por vezes se defendeu, tendo por fundamento o que seria o absoluto ineditismo destas peças que, na verdade, não obstante o seu apuramento e complexidade, podemos relacionar com outras produzidas em Portugal⁴⁷⁵. Pretendemos, sim, afirmar que a concepção destes túmulos deve ser avaliada num contexto trans-nacional, de circulação de formas e ideias, como as soluções adoptadas nas micro-arquitecturas bem o demonstram⁴⁷⁶ e em que já anteriormente integrámos também alguns dos recursos iconográficos aplicados na tumulária lusa. Conhecedor do universo visual francês, não tinha o escultor que ter necessariamente essa origem, como, de resto, já em 1927, o reconhecido historiador Émile Mâle, defendia, em carta dirigida ao Dr. José de Figueiredo⁴⁷⁷. Pelo contrário, parece-nos, aliás, ser possível detectar alguns sinais do seu pleno enquadramento peninsular, nomeadamente no modo como, com subtileza, o escultor introduz neste túmulo as marcas de uma cultura islâmica perfeitamente assimilada, mostrando-a bem enraizada no panorama visual e nos costumes da Península de Trezentos: as cúpulas gomadas, tanto da entrada no Paraíso (Juízo Final) como do baldaquino; alguns instrumentos musicais representados (os nácares, o anafir); os arquinhos ultrapassados contracurvados que se desenhavam no rebordo da tampa, alternando com a aposição das armas (fig. 151)...

Por outro lado, parece-nos também evidente o quanto estas representações e, sobretudo, este jacente resultam de uma consolidação e de um cruzamento de tradições e importações que podemos detectar tanto em Coimbra – compare-se o rosto de D. Inês

⁴⁷⁵ Desde logo, o já referido *moimento* do rei D. Fernando mostra-nos bem o pico qualitativo que a arte tumular chegou a atingir no território português, nomeadamente nesse que é um dos principais núcleos dessa produção, Santarém (fig. 123).

⁴⁷⁶ Concretizando elementos que nunca lograram alcançar materialização na verdadeira arquitectura levada a cabo neste período, estas arcas de D. Pedro e D. Inês são, como tão bem sintetizou José Custódio Vieira da Silva, “*a grande catedral gótica do Norte da Europa cujo modelo em solo português jamais se ousou erguer*” (José Custódio Vieira da Silva – *Memória e Imagem, Reflexões sobre Escultura Tumular Portuguesa* (séculos XIII e XIV). *Ob. Cit.*, p. 80) (figs. 152-154).

⁴⁷⁷ “*Ressentem-se da tradição. Da estética e da iconografia franceses, mas não me parecem da mão de um mestre francês. Há nas figuras jacentes, e sobretudo nos anjos que lhes fazem companhia, qualquer coisa de um pouco duro e de um tanto desajeitado que entre nós se não encontra*” (cit. in Lourenço Chaves de Almeida – *Os Túmulos de Alcobaca e os Artistas de Coimbra. Ob. Cit.*, p. 48).

de Castro com o da rainha Santa ou o de D. Vataça, assim como os anjos que figuram em qualquer um dos três casos (figs. 133, 66 e 84) –, como em Lisboa – veja-se alguns pormenores do vestuário como as mangas e os botões; coteja-se a tiara que adorna a cabeça de D. Maria de Vilalobos com a representação da mesma jóia num dos suportes da arca de D. Inês (figs. 99 e 158) – ou mesmo Santarém – coloquem-se, lado a lado, por exemplo, o rosto do serafim da cena da Estigmatização da arca de D. Leonor Afonso, com algumas personagens integrantes das cenas da vida de Cristo no programa alcobacense, ou estes com o serafim e, no geral, as figuras que se multiplicam pelas faces do sepulcro de D. Fernando I (figs. 132, 179-182). Prova-se, assim, parece-nos, a sua plena coerência com as dinâmicas e a evolução da produção tumular no território nacional. Não nos parece, por isso, necessário entender, como Diogo de Macedo pretendeu, a necessária existência de um planeador francês para este túmulo, responsável por um projecto que teria sido depois aplicado na prática por um português de boa oficina⁴⁷⁸. Antes o achamos plenamente integrado numa corrente peninsular, mesmo que nesta entrem e circulem múltiplos contributos – entre os quais, possivelmente, os franceses – e soluções⁴⁷⁹. Todos concordamos, de facto, que o entendimento da produção escultórica medieval com que nos deparamos em Portugal só poderá beneficiar de uma quebra definitiva das barreiras geográficas que mentalmente tendemos a impor aos fenómenos, quando estas, na realidade, são, no plano artístico, muito mais fluidas do que o que genericamente estamos dispostos a aceitar. Pensamos, de resto, que este campo das práticas fúnebres e, concretamente, da tumulária constitui justamente um âmbito privilegiado de observação desses intercâmbios frequentes e intensos que deveriam existir no quadro da Península (e não só, mas privilegiadamente), tendo em conta que, tratando-se de momentos específicos e de uma encomenda particular e especialmente importante na vida dos monarcas (e da nobreza, em geral), poderiam potenciar um desejo de inovação, de actualização e de eloquência que atraía os mais reconhecidos artistas, de forma mais ou menos independente da sua origem ou do seu percurso⁴⁸⁰.

⁴⁷⁸ Diogo de Macedo – Os Túmulos de Alcobaca. Sep.^a de *Ocidente*. Lisboa, 1939, p. 9.

⁴⁷⁹ No catálogo da exposição *Aux confins du Moyen Age* (1991) propôs-se exactamente esta integração peninsular do autor dos túmulos, embora inserindo-o numa corrente ítalo-gótica, seguindo uma proposta de Carlos Alberto Ferreira de Almeida. V. *Aux confins du Moyen Age. Art Portugais XII-XV^{ème} siècle*. Catálogo da Europália: 1991, p. 162.

⁴⁸⁰ Faltam, quanto a nós, os estudos realizados neste sentido dos intercâmbios artísticos e da diluição de fronteiras; sentido em que, no futuro, desejamos encaminhar a nossa investigação – nomeadamente

A verdade é que, como já várias vezes dissemos, o desconhecimento que entre nós grassa acerca da localização, da constituição ou mesmo do modo de funcionamento das oficinas de escultura é praticamente absoluto – o que é extensível a outros panoramas historiográficos para além do português – e difícil de debelar. Essa carência cognitiva cria-nos igualmente problemas quanto à planificação e ao modo como eram executadas peças como os túmulos. O único documento de que dispomos com uma indicação explícita dos escultores envolvidos numa obra desta natureza, em Portugal, aponta-nos, como vimos, para o trabalho de dois artistas, mas nada daí podemos concluir sobre a frequência deste tipo de intervenção repartida – num outro *moimento*, o de D. Vataça, mestre Pêro parece já trabalhar sozinho –, nem sequer sobre o tipo de relação que entre os dois se estabelecia na execução da peça, uma relação aparentemente de igualdade. De resto, são eles os únicos a intervir na obra ou trabalhavam com ajudantes? Não sabemos.

No caso específico dos túmulos de D. Pedro I e de D. Inês, é interessante constatar como a ideia da participação de dois artistas diferenciados vem de longe. Já Frei Fortunato, diz-nos Diogo de Macedo, mesmo não sendo um especialista, registava que cada túmulo pertencia a seu artista; porque cada um contemplava uma história própria, e porque, embora parecidos, em nada se repetiam. “*É que certamente no convento corria a versão de dois artistas os terem executado*”⁴⁸¹. Não temos grandes dúvidas em aceitar a veracidade de tal suposição, baseada numa informação supostamente corrente no ambiente monástico. Para esta constatação bastará analisarmos atentamente os detalhes de tratamento de cada um dos *moimentos* (figs. 177-178). Ao contrário de Diogo de Macedo, contudo, não enveredamos pela ideia de uma concepção conjunta das arcas e dos jacentes: um mestre e seus ajudantes sendo responsáveis pelas duas arcas; outro e seus ajudantes pelos dois jacentes. Acreditamos melhor na participação efectiva de dois escultores principais diferenciados, pelo menos

através daqueles que são potenciados pela circulação de mulheres (no contexto da política de casamentos) no espaço peninsular. Maria Dolores Barral Rivadulla, por exemplo, fez uma pequena análise neste âmbito, aplicada especificamente à escultura, na procura das marcas da escultura gótica portuguesa (particularmente da coimbrã) na produção escultórica galega dos séculos XIV e XV. Neste contexto, propôs, por exemplo, o exercício de uma influência do jacente de D. Inês de Castro sobre o da rainha Juana de Castro (†1374), conservado em Santiago de Compostela, o qual, não obstante as distâncias que os separam, pode apresentar algum sinal de “importação” do modelo inesiano ao nível da definição do rosto. V. Maria Dolores Barral Rivadulla – *Las relaciones Galicia-Portugal en el gótico: la escultura. Portugal: encruzilhada de culturas, das artes e das sensibilidades*. II Congresso Internacional de História da Arte (2001). Actas. Almedina, 2004, p. 606.

⁴⁸¹ Diogo de Macedo – Os túmulos de Alcobaça. *Ob. Cit.*, p. 36.

entre o *moimento* de D. Inês (no global) e o jacente de D. Pedro – sinal, quanto a nós, de que a execução dos dois sepulcros podia bem ter decorrido em paralelo, não obstante a maior urgência em terminar o sepulcro feminino.

Do que não podemos ter dúvidas é da origem e de todo o enquadramento masculino da encomenda. Este facto não invalida, como observámos, que seja plenamente alcançada a elaboração de uma imagem específica – e porque não dizer atenta – do *género* feminino, aparentemente assumido como igualmente apto para a salvação e associado a características determinadas que não podemos deixar de entender como coerentes com o conjunto de intenções que estão na base deste programa e lhe conferem uma dimensão claramente individual⁴⁸². As características ou virtudes que são neste programa exaltadas não podem deixar, assim, de ser vistas, como resultado daquela mesma origem e daquele enquadramento. Assim, parece-nos que é intencional a prevalência de uma imagem de docilidade, de inocência (implícita na escolha do tema da Paixão de Cristo) e de dedicação aos deveres do matrimónio, que se quer ver ratificado: a fidelidade – simbolizada pelo pequeno cão, situado aos pés do jacente e adormecido, pois não há necessidade de vigilância de uma pureza que é consagrada; a maternidade (fig. 156) – valor sugerido pelo protagonismo assumido pela Virgem nas cenas escolhidas para narrar a Infância de Cristo (fig. 131) e sublinhado nalgumas cenas de dimensão laica, da Roda da Vida/Roda da Fortuna, na arca do rei (fig. 169); a sobriedade, a adequação da ‘rainha’ ao seu estado/estatuto e até a conformidade com uma dedicação às práticas da religiosidade laica feminina: todos estes valores patentes nas características do jacente, ricamente vestido, o cabelo e o colo bem cobertos, as mãos tocando com elegância as contas de um colar (fig. 155). Esta mesma construção repete-se e corrobora-se na arca do monarca D. Pedro, na verdade aí sim compondo-se um discurso próximo do biográfico sobre a dama, apresentada nas diferentes fases da sua vida, assimiladas praticamente à sua relação com D. Pedro, nomeadamente nos nichos da Roda da Fortuna/Roda da Vida: é a jovem donzela que se enamora; a mulher casada que faz companhia ao marido (quando já se encontra à direita do infante); a vítima de um carrasco, de quem ainda se defende, mas que, no final, a degola (figs. 169-174).

⁴⁸² O que, como dissemos, é diferente de *pessoal*, pois aqui não há intervenção, à partida, da personalidade concreta de D. Inês, mas sim uma ideia construída sobre a mesma.

A individualidade do programa tumular definido para D. Inês passa ainda, e muito especialmente, pelos suportes escolhidos. Com efeito, em lugar da mais tradicional iconografia dos leões – aplicada na arca de D. Pedro – optou o mentor deste projecto por dispor das bases do *moimento* da dama para prolongar a mensagem específica que se quis ver concebida para a lembrar. Entroncava esta opção numa outra linha de actuação relativamente a suportes tumulares, cultivada pela primeira e única vez, até então, em território português no sepulcro (erudito e eloquente) do monarca D. Dinis; uma concepção diversa da linha dos leões – dentro da qual existe ainda a versão mais singela, que na arca do rei D. Pedro ganha expressão, e outras mais elaboradas, em que estes animais seguram/abocanham ossos ou outros elementos – e diversa da linha dos colunelos, patente nomeadamente em vários túmulos da Sé de Lisboa⁴⁸³.

Comecemos então pelo princípio e pelo que deve ser óbvio: a observação das formas tal como as vemos.

Trata-se, ao todo, de seis suportes (três para cada lado), todos diferentes entre si. Esta constatação conduz-nos, desde logo, à primeira interrogação: pretenderão, em conjunto, participar de um discurso uno e coerente, como parece mais lógico, ou comunicarão cada um a sua mensagem?

Do lado esquerdo do jacente, e dos pés para a cabeceira, encontramos: um ser híbrido formado pelas patas traseiras de um quadrúpede (garras de leão) e um tronco humano, com as mãos postas sobre a base, lado a lado, o rosto imberbe e inexpressivo, com cabelo curto e envergando um tipo específico de capuz (“capirote”⁴⁸⁴) levantado sobre a parte detrás da cabeça (esta figura encontra-se com o rosto totalmente voltado para o lado dos pés do jacente) (**fig. 157**); um ser híbrido formado pela parte traseira de um quadrúpede (leão) e um tronco humano de mulher – percebem-se os seios, o véu e sobretudo a tiara de composição floral – que agarra (?) um ser mais pequeno, de aspecto humanóide ou simiesco (aquela figura olha em frente e tem um rosto inexpressivo)

⁴⁸³ Não temos certezas quanto à originalidade dos colunelos usados como suportes nas arcas hoje sitas no “panteão” setecentista de Alcobaça.

⁴⁸⁴ “En el siglo XIII apareció el capirote, tocado de larga historia, que sufrió innumerables transformaciones a lo largo de los siglos XIV y XV. Nació al independizarse la capucha del manto o traje (láms. XIV, 55; XVI, 68). Ya en el siglo XIII se ponía, a veces metiendo la cabeza por la abertura destinada a encuadrar el rostro, lo que fue un punto de partida para sus sucesivas transformaciones” (Carmen Bernis Madrazo – *Indumentaria medieval español*. Madrid: 1955, pp. 25).

(figs. 158-159); um ser híbrido formado pela traseira de um quadrúpede (leão) e um tronco humano, com as mãos cruzadas, colocadas uma sobre a outra, de rosto imberbe e leve sorriso, com cabelo curto e envergando o mesmo tipo de capuz anteriormente citado (esta figura volta o rosto ligeiramente para o lado da cabeceira) (fig. 160).

Do lado direito do jacente, da cabeceira para os pés: um ser híbrido formado pela traseira de um quadrúpede (leão) e um tronco humano, com as mãos postas sobre a base, lado a lado, de rosto barbado e inexpressivo e a cabeça completamente coberta pelo mesmo tipo de capuz (esta figura volta o rosto totalmente na direcção dos pés) (figs. 161-162); uma figura integralmente humana, com os quatro membros no chão, os pés e as mãos paralelos, o rosto inexpressivo e de barba e cabelo curtos, envergando uma túnica, e de pés descalços (esta figura tem a cabeça em posição frontal e o rosto parece ter sido intervencionado) (figs. 163-165); um ser híbrido formado pela traseira de um quadrúpede (leão) e um tronco humano, cujos braços se cruzam, estando as mãos sobrepostas, de rosto imberbe e cabelo curto, com um leve sorriso e envergando um capuz, só colocado na parte detrás da cabeça (esta figura volta o rosto na direcção dos pés) (fig. 166).

A segunda questão que devemos colocar é, por conseguinte, a da colocação e da posição relativa dos suportes, sobretudo tendo em conta as várias deslocações sofridas pela peça, que bem podem ter resultado numa alteração da ordem original das bases. E logo neste aspecto deparamo-nos, de facto, com alguns sinais de incongruência pelo facto de uma das figuras desrespeitar o que parece ser a lógica seguida pelas restantes e de, no geral, também não obedecerem aos mesmos critérios – para não falar nos aspectos iconográficos – aplicados nos suportes da arca de D. Pedro. Assim, se nesta última, o suporte central é, de qualquer um dos lados, o foco da representação (pois para ele se voltam as figuras das extremidades), no túmulo de D. Inês não existe uniformidade nas posições. Os suportes centrais, é certo, adoptam, os dois, uma postura frontal, mas os dos extremos voltam-se, três para o lado dos pés, e um ligeiramente para o lado da cabeceira. O girar das cabeças na direcção dos pés poderá compreender-se em função da posição original da arca, que os fazia voltarem-se na direcção do altar, mas não se entende o porquê da divergência introduzida por aquele quarto elemento que em nenhuma outra posição permitiria, à primeira vista, criar sentido. À partida, tendo por base somente este elemento pode parecer não haver razão para duvidar da situação original dos suportes.

A menos que entendamos como mais lógico o agrupamento das peças segundo a iconografia que apresentam.

Esta divide-os claramente em dois grupos: um coerente e uno, composto pelos três seres híbridos de rosto imberbe; outro heterogéneo (mas decerto significativo), formado pelas restantes três figuras, todas diversas, nalgum pormenor, das anteriores e diferentes entre si: um ser híbrido de evocação feminina, um ser híbrido barbado e com capuz na cabeça e, a mais diferenciada de todas, uma figura inteiramente humana. Assim, e independentemente da sua localização primitiva (a que já voltamos), talvez esta demarcação de base iconográfica nos permita, desde já, avançar com algumas propostas. Um primeiro ponto assente é que este conjunto de escolhas, que se manifesta numa composição absolutamente original para estes suportes, terá que ter directamente a ver com a destinatária da arca – e, tendo em conta a linha orientadora de todo o programa, podemos arriscar a dizer que muito provavelmente está relacionada com a história da própria D. Inês e com o entendimento que o rei neste túmulo pretende plasmar sobre a mesma.

É evidente que, neste contexto, não podemos deixar de referir as interpretações que já foram feitas sobre estes suportes, cuja excepcionalidade não deixou de suscitar a reflexão dos vários investigadores e curiosos que sobre este *moimento* se têm debruçado e que diariamente o visitam. Estas leituras seguiram, no essencial, duas vias: uma mais romântica e enraizada, que pretende ver nestes seres híbridos os responsáveis pela morte de D. Inês, carregando a sua culpa pela eternidade – sem se explicar, contudo, o porquê de quatro representações de carrascos para três supostos assassinos; outra que, baseada na interpretação do suporte de feições femininas como uma alegoria da luxúria, entendeu estas bases como representações dos vícios, sem os especificar, assim colocados num plano baixo, significativo da sua natureza inferior⁴⁸⁵. Nenhuma das duas propostas pode, contudo, ser retomada e seguida sem mais, na medida em que nenhuma delas resolveu satisfatoriamente a identificação e interpretação de cada uma das figuras representadas – passando de imediato para uma leitura abrangente – cuja individualidade não pode ser casual nem, portanto, negligenciada. Não cremos que aqui possamos ver representados os assassinos de D. Inês. Em primeiro lugar porque em

⁴⁸⁵ Francisco Pato de Macedo e Maria José Goulão – Les tombeaux de Pedro et Inês: la mémoire sacralisée d'un amour clandestin. *Memory and Oblivion. Proceedings of the XXIXth International Congress of the History of Art held in Amsterdam*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 491-498.

nenhum dos dois programas tumulares, seja no da dama, seja no do rei, as personagens masculinas são representadas sem barba (com excepção das crianças, de S. João e dos anjos)⁴⁸⁶. Em segundo, porque não encontramos qualquer explicação coerente, neste sentido, para as restantes figuras dos suportes (pois os carrascos de D. Inês foram somente três) e não acreditamos que a associação dos seis elentos seja arbitrária ou incongruente. Em terceiro porque em nenhum outro sepulcro vemos serem os suportes – ou qualquer outro elemento integrante do túmulo – consagrados a imagens negativas, a vícios ou a más acções, sem o devido enquadramento moralizante, que neste caso não nos parece tão explícito⁴⁸⁷. Assim sendo, fica também, quanto a nós, excluída a segunda linha de análise, que propõe uma invocação dos pecados – quando este é o contexto, por excelência, de lembrança da virtude, mesmo tratando-se do nível literal e simbolicamente inferior consignado aos suportes⁴⁸⁸. Tão-pouco nos parece óbvia a interpretação da figura que se articula com o suporte feminino como tratando-se de um símio⁴⁸⁹. Com efeito, o elevado estado de degradação de ambas as figuras integrantes deste suporte e, sobretudo, da personagem menor, agravado pela aparente descontextualização desta cena face aos restantes suportes, cria sérios problemas de leitura, quer no que respeita à identificação concreta e indubitável dessa escultura de tamanho inferior, quer em relação ao tipo de dinâmica que entre as duas imagens se estabelece (de submissão? de defesa? de protecção? de cuidado?).

⁴⁸⁶ Veja-se, de resto, como na imagem da Roda da Vida/Roda da Fortuna, que é, afinal, o mais fiel testemunho dos acontecimentos envolventes da morte de D. Inês e que, portanto, não podemos deixar de relacionar com a leitura dos suportes da arca da dama, nas cenas relativas ao assassinato, a única figura masculina de que se conserva a cabeça, visível no episódio em que D. Inês parece, por um momento, defender-se do seu carrasco, apresenta-se precisamente como uma figura barbada, de feições semelhantes a todas as outras personagens do género nessa arca.

⁴⁸⁷ Como, de resto, já defendemos a propósito dos cães com vestígios de galos, patentes nalgumas arcas femininas.

⁴⁸⁸ A este propósito veja-se a reinterpretação feita por Giulia Rossi Vairo, dos suportes originais da arca do rei D. Dinis, que incluem, como dissemos, os que estão hoje na base da arca do infante D. Dinis, seu neto. A investigadora segue exactamente neste sentido de uma leitura positiva das imagens, que deviam servir de suporte, tanto num sentido literal, como num alegórico, do programa, uno e total, que compõe o sepulcro. V. *La tomba del re Dinis a Odivelas: nuovi contributi e proposte di lettura. Ob. Cit.*, p. 243.

⁴⁸⁹ Na verdade, quer os olhos, quer a boca, quer o nariz, que parecem concorrer para essa leitura, são, na realidade, de tratamento muito semelhante ao que se regista da própria figura feminina que com esta se articula. As perfurações visíveis ao nível das orelhas parecem-nos ser resultado de uma destruição da figura que nos impede verdadeiramente de saber que tipo de configuração teriam. O facto de a figura se encontrar inteiramente desnuda remete-nos, por outro lado, para a representação de uma criança de colo num dos nichos da roda interior do facial da cabeceira da arca de D. Pedro.

Apesar da diversidade de soluções que estes suportes apresentam, o elemento que podemos apreender como dominante na definição destas iconografias é a construção híbridas das figuras (com uma única excepção), por um lado, e o envergarem de um tipo específico de toucado com capuz, como principal item do seu vestuário (com duas excepções), por outro. Esses dois caracteres e, principalmente, o primeiro parecem criar, assim, um sentido de unidade que terá certamente o seu significado. Acreditamos não ser completamente descabida – antes mais compatível com o programa global do sepulcro – a hipótese de articular essas cinco figuras híbridas, entendendo-as como um todo, no caso de carácter eventualmente familiar. Não se adequam, afinal, o número e as características específicas dessas personagens aos elementos constituintes do núcleo familiar que D. Pedro pretende enaltecer como legítimo: o rei, barbado, D. Inês, com véu e tiara e (quem sabe) o descendente falecido em idade prematura entre os braços? (D. Afonso)⁴⁹⁰, os três filhos sobreviventes do casal (D. Beatriz⁴⁹¹, D. João e D. Dinis)? De resto, todos envergam (com excepção justamente da figura feminina) um capuz, peça de vestuário frequentemente usado (e representado) em contexto fúnebre, processional, talvez de exéquias, que os tornaria, assim, como que uma petrificação desse momento culminante do processo de legitimação da dama qual foi o da trasladação. É certo que estamos num puro plano de especulação e que nada, na documentação sobrevivente, pode tornar esta proposta segura ou inequívoca. No entanto, conhecemos bem outros casos em que os inumados se fazem rodear, nos faciais dos seus túmulos, dos representantes da sua prole (incluindo os já falecidos), bem como de figuras que evocam as cerimónias fúnebres e – como no caso eloquente de Philippe Pot, 1428-1493 (fig. 242) –, transportam sobre os ombros o cadáver – duas iconografias que aqui poderiam resultar fundidas. Mais uma vez, trata-se de um mero exercício de suposições.

⁴⁹⁰ Neste contexto, parece-nos interessante chamar a atenção para a figura feminina que se encontra presente na cena habitualmente interpretada como da confissão do rei, deitado no leito de morte (facial dos pés da arca de D. Pedro). Essa personagem, colocada do lado direito do rei e de mãos postas como ele, apresenta o mesmo tipo de tiara pontuada de elementos florais. A dúvida parece óbvia: de quem se trata afinal, tendo em conta a ausência de referência feminina na corte durante todo o reinado de D. Pedro? Tratar-se-á de uma representação da própria Inês que é como que invocada em espírito no momento de absolvição final do rei? (fig. 176).

⁴⁹¹ O facto de nenhuma das figuras imberbes ser explicitamente feminina não invalida esta leitura, pois já sabemos o quão pouco inequívoca pode ser, neste caso, a representação de crianças desta idade na iconografia medieval – e disso temos, no âmbito da tumulária portuguesa, um bom testemunho no jacente do infante Dinis, em Odivelas.

Acompanhá-los-ia um possível religioso, no qual quase poderíamos ver uma homenagem à comunidade que acolhe o corpo da dama e do rei e que zela pela sua salvação, simultaneamente legitimador desta união (entre Pedro e Inês) e desta descendência, não fora a barba (apesar de a face nos parecer, como dissemos, intervencionada) e o facto de se apresentar descalço⁴⁹².

A própria disposição dos suportes, tal como hoje se apresenta, poderia ajudar a corroborar esta leitura: dois dos filhos e, sobretudo a imagem (maternal?) de D. Inês colocando-se do lado em que se narra a Infância de Cristo (e, através dela, já vimos, a maternidade mariana) e em que os instrumentistas produzem a musicalidade jubilatória do destino salvífico de D. Inês⁴⁹³; o amargurado e justiceiro D. Pedro, outro dos filhos e o religioso (?), voltados para o lado em que se evoca a Paixão de Cristo, no seu duplo sentido, patético e inexorável, qual lembrança das condições em que ocorreu a própria morte de D. Inês e justificação do entendimento que o monarca faz dos acontecimentos, mas também mensagem de forte significado para a comunidade religiosa, que ali se veria homenageada. Por isso, deste lado, todos deveriam apresentar uma expressão grave (nomeadamente por meio da troca de suportes que já sugerimos em nota).

O facto de todas as personagens laicas apresentarem a parte traseira na forma de um animal de quadrúpede – de difícil interpretação, temos de admitir – apenas conseguimos justificá-la com a função que, ao fim e ao cabo, estas figuras cumprem (de suporte) e, portanto, com uma combinação de duas ideias que geram uma aparente dissonância: a do leão, que é habitualmente usado neste lugar, e a da personalização das imagens, que poderia bem ter cabimento na lógica deste projecto.

⁴⁹² Lembremos o facto de encontrarmos duas figurações, ao nível de suportes régios, que podemos relacionar com esta: uma mais próxima, que se encontra no contexto tumular dionisino, em Odivelas (que hoje se encontra colocada sob o sepulcro do infante D. Dinis, mas que originalmente deveria fazer parte do programa da arca do rei, conforme leitura realizada por Giulia Rossi Vairo); outra, numa versão ligeiramente diversa, no sepulcro de D. Fernando I, em que, num dos suportes, um dos leões se articula com um frade franciscano. V. Giulia Rossi Vairo – *La tomba del re Dinis a Odivelas: nuovi contributi e proposte di lettura. I Colóquio Internacional. Cister, os Templários e a Ordem de Cristo. Da Ordem do Templos à Ordem de Cristo: os Anos da Transição*. Ed. José Albuquerque Carreiras e Giulia Rossi Vairo. Tomar: 2012, pp. 209-248.

⁴⁹³ Nesta linha de pensamento, talvez fosse mais lógica a troca de lados entre a figura imberbe que sorri que se encontra do lado direito do jacente, e a de rosto inexpressivo que está hoje no lado esquerdo – o sorriso das figurações remetendo para um contexto de vida (e de nova vida depois da morte) e regozijo. Não podemos deixar de dizer, contudo, que a deterioração da face daquela última imagem nos impede de sermos assertivos relativamente à expressão que apresenta.

Ainda assim, não seria honesto da nossa parte desconsiderar a hipótese de este hibridismo remeter justamente para um carácter alegórico, enquadrando estas figurações num âmbito de uma outra reflexão, de natureza religiosa, e de vocação até cisterciense (apesar de não vermos particular preponderância da espiritualidade cisterciense neste programa). Importa, por isso, continuar a explorar este filão. A única certeza que temos é de que será muito pouco provável que, de qualquer modo, os valores por eles evocados sejam de alguma forma negativos. E a leitura que propomos constitui meramente uma sugestão com vista a relançar o debate.

A reduzida memória que nos ficou de D. Inês enquanto personagem histórica não pode, por outro lado, ser dissociada de semelhante apagamento, proporcionalmente falando (relativamente à importância de cada um para a história do reino), em relação ao rei D. Pedro – cujo retrato que nos chegou é claramente lacónico, condicionado, selectivo e construído em função de interesses que não meramente os da narração do Passado, mas fundamentalmente os de exaltação e legitimação do monarca reinante no tempo em que a sua crónica se escreve, pela mão de Fernão Lopes: D. João I, precisamente aquele que se impusera sobre a ‘ilegitimidade’ dos filhos de Inês⁴⁹⁴. Assim sendo, muitas terão que continuar a ser as interrogações em aberto no que respeita ao alcance mais profundo que o rei pretende dar a estes sepulcros, ao mesmo tempo que o programa que afinal neles se concretiza deverá, quanto a nós, constituir uma via muito rica dessa mesma interrogação sobre quem foi D. Pedro, o homem.

Se este constitui, como dizíamos no início deste capítulo, um caso exemplar de construção de uma determinada imagem da feminilidade por intermédio de um pensamento e de uma vontade masculinos, outras situações há em que a associação entre as memórias dos dois esposos, visível na união das respectivas arcas ou adivinhada no desejo comum manifestado de partilha de um mesmo lugar de sepultamento, não permite uma tão nítida avaliação da preponderância de um dos membros do par na definição do projecto tumular. É este o caso de duas damas, cujos sepulcros de seguida analisamos, de quem se desconhecem as datas de falecimento e,

⁴⁹⁴ Para uma abordagem do tratamento cronístico (e não só) de D. Pedro, enquanto infante e enquanto rei, veja-se: Cristina Pimenta – Evolução de um tema: Pedro e Inês. *D. Pedro I. Ob. Cit.*, pp. 17-69. Destaque-se, neste contexto, o facto, por exemplo, de o reinado de D. Pedro não ter merecido um capítulo sequer no conjunto dos volumes que compõem a *Monarquia Lusitana* (mesmo que excertos do mesmo sejam tratados a propósito do seu sucessor, D. Fernando, tratado por Frei Manuel dos Santos).

consequentemente, para as quais se torna complexo determinar o grau de envolvimento no programa dos próprios *moimentos*.

Em qualquer um dos dois casos, para além dos anos de morte, é praticamente absoluto o desconhecimento de quem foram, do percurso que fizeram, da sua ascendência e dos bens que possuíam. Em suma, pouco mais são hoje do que dois nomes, registados por incisão feita na pedra dos seus sepulcros, testemunho, afinal, praticamente único da sua existência e da sua individualidade.

4.2: D. Domingas Sabachais, um jacente ímpar num projecto por conhecer

A primeira das duas personalidades, D. Domingas Sabachais, eterniza-se curiosamente por meio de uma imagem jacente que dispõe de um lugar entre as mais qualificadas e mais originais figurações do género em Portugal (fig. 183). Esta imagem coloca-se elegantemente sobre a tampa de um *moimento* de faciais desprovidos de decoração e assente sobre leões, guardado no interior de uma capela adossada à barroca igreja matriz de Oliveira do Hospital, hoje chamada Capela dos Ferreiros, um dos raros exemplares conservados deste tipo de estruturas de devoção e de sepultamento tardo-medievais, de grande significado e forte impacto nas possibilidades de apropriação do espaço eclesial pelos leigos (e particularmente pelos seus *moimentos*) (figs. 184-185). A origem desta capela registava-a uma inscrição, que se encontraria colocada na parede exterior dessa estrutura, hoje desaparecida. Segundo as leituras que nos ficaram, deveria a mesma assinalar que: “*No Nome de Deus, e da Virgem Santa Maria Sua Madre, Domingos Joanne, Cavalleiro de Oliveira, Fez Esta Capella Para Si, e Para Sua Mulher Na Era de 1279 Annos [Sic]*”⁴⁹⁵. Nota Mário Barroca, no entanto, que, sendo o ano de Cristo de 1241 (ou mesmo de 1279, acreditando no erro dos que transcreveram a inscrição) pouco provável como data para a realização do conjunto escultórico de que se enche esta capela – com o que concordamos – seria esta uma confusão resultante de um erro de transcrição de Coelho Gasco (primeiro responsável por ela), que teria reduzido um século à data verdadeiramente registada na mesma – provavelmente a Era de 1379, portanto, ano de Cristo de 1341.

⁴⁹⁵ Mário Jorge Barroca – *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422). Corpus Epigráfico Medieval Português. Ob. Cit., p. 1627.*

Assim, apesar das muitas interrogações que continuam por esclarecer relativamente às circunstâncias particulares em que se desenvolveu este conjunto – desde logo, quem foi exactamente este casal, praticamente ausente da documentação e dos registos relativos ao seu tempo de existência⁴⁹⁶ – o túmulo de dama que agora nos ocupa integra um programa funerário de grande abrangência, verdadeiramente exemplar da dimensão mais ampla que num contexto de nobreza os projectos de ‘comemoração’ podiam alcançar, bem como do seu carácter frequentemente conjugal ou familiar: conserva-se a capela, os túmulos, um retábulo com a figuração da Virgem e dos patronos (fig. 243)⁴⁹⁷, e ainda uma escultura exenta representando um cavaleiro preparado para um torneio (ocupação de âmbito nobre, por excelência) (fig. 244), tudo peças coerentes esteticamente entre si (embora, segundo cremos, não todas da mesma mão) e supostamente integrantes do âmbito fúnebre/memorialístico original. Além do mais, a aproximação formal entre os vários elementos escultóricos é potenciada pelo recurso exactamente ao mesmo material em todos eles: o calcário brando, vindo das pedreiras de Portunhos, que mostra ser entendido como peça determinante deste jogo artístico, na medida em que se deixou gravada, numa inscrição, esta utilização⁴⁹⁸. Seria esta uma marca definidora da oficina envolvida na obra? Assim o parece ter entendido Vergílio Correia que, partindo da observação de uma semelhança – que tem resultado incontestada – entre outras peças associadas ao trabalho de Mestre Pêro e estes jacentes de Oliveira do Hospital sugeriu que este escultor fosse o responsável também por estes últimos e tivesse a sua estrutura oficial montada em Portunhos. Alguma discussão este considerando pode levantar, nomeadamente no que se refere ao esclarecimento dos métodos de trabalho em que estas encomendas se processavam. Mário Barroca conclui que era pouco provável que, sendo este um material tão brando e referindo-se a inscrição especificamente a *pedras*, as peças viessem já esculpidas de Portunhos;

⁴⁹⁶ Não sabemos se é a este casal que se reportam dois documentos identificados por José Anastácio de Figueiredo a propósito da Comenda de Vila Nova a Coelheira: num primeiro Domingos Joanes, com sua esposa, doam à Ordem do Hospital a sua herdade em Figueiredo; no segundo doam ao Hospital todos os herdamentos que possuíam na “*agra de Padinha aalem encontra o rryo de Vouga*” (*Ibidem*, pp. 1631-1632).

⁴⁹⁷ Nele vemos representada, ao centro, a Virgem com o Menino (que se repete, em vulto, no coroamento da composição), ladeada pelos doadores, homem e mulher, que de mãos postas encontram nela uma intermediária privilegiada das suas preces.

⁴⁹⁸ Inscrição em pequena lápide embutida na face interna da parede Norte da capela e que diz: “*ESTAS : PEDRA / S : DE : ESTAS : LI / MASIES : VEEROM / DE : PURTUNAS*” (Mário Jorge Barroca – *Ibidem*, p. 1632).

acreditando antes que esta fosse tão-somente a origem do material, que era depois trabalhado *in loco* pelo mestre⁴⁹⁹. Seja como for, parece indesmentível esta ligação, mesmo esteticamente falando, dos sepulcros de Oliveira do Hospital à produção escultórica típica da Coimbra de Trezentos e do entorno de Mestre Pêro, de quem esta poderia bem ter sido a última obra de âmbito fúnebre deixada em território luso⁵⁰⁰. Isto a crer na data proposta por Mário Barroca para a execução da capela (1341) e que a feitura dos túmulos não andaria muito longe dela, o que efectivamente, face ao exposto, parece ser bastante congruente.

Mas centremo-nos na imagem feminina e procuremos o que ela nos transmite sobre este casal e este projecto.

D. Domingas Sabachais apresenta-se como uma nobre dama, ricamente engalanada com suas vestes de rico debrum: o vestido, farto e longo, marcado ao centro do corpo por uma fiada de pequenos botões que terminam no ventre, e um manto debruado com detalhe e preso no peito por um firmal de desenvolvimento contido (fig. 186). Na cabeça apresenta somente um curto véu, sem, portanto, o toucado ou beatilha habitual das damas casadas e viúvas, o que permite apreciar-lhe os cabelos, enquadrando-lhe com suavidade o rosto e descendo abaixo da terminação do véu. O peito levemente sugerido no colo, assim deixado a descoberto, parece condizer com esta apresentação da senhora segundo os cânones até aqui tidos como próprios das casadoiras. Faz assentar os pés num corpulento cão, distinto, é certo, do cão de grande porte que acompanha o jacente masculino, mas mais desenvolvido que o habitual entre os animais que acompanham geralmente as damas.

Outro aspecto de originalidade deste jacente radica na posição do mesmo relativamente à tampa: em lugar do decúbito dorsal em que todas as outras figurações femininas, que entre nós conhecemos, é adoptado, D. Domingas Sabachais apresenta-se ligeiramente apoiada sobre o seu lado direito, numa posição que parece ser ajudada pelo

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 1633.

⁵⁰⁰ Compare-se o rosto de D. Domingas Sabachais e de D. Vataça e, mais ainda, o jacente, no geral, da primeira e o da infanta D. Isabel, neta da rainha Santa: o mesmo tipo de cabelo (junto às orelhas e nas pontas), a mesma forma de debruar as vestes, a mesma terminação das mangas, o mesmo desenho dos olhos e da boca...

anjo que a ampara nas costas, também este de feições deveras singulares, pela acentuação feminina dos seus caracteres (potenciada pelos cabelos longos), únicos neste contexto e até agora totalmente inexplorados⁵⁰¹ (fig. 187). Do lado oposto ao do anjo, no rebordo direito da arca, o fragmento de escudo que, à semelhança do que se pode ainda observar na tampa do sepulcro masculino, ali se encosta, permite-nos perceber que é com as mesmas armas de D. Domingos que D. Domingas é identificada e lembrada⁵⁰² – sinal de que era este o único distintivo de nobreza ostentado pelo casal (como membros que eram de uma nobreza provincial, de raízes obscuras) ou de uma preponderância masculina na definição do projecto e, portanto, na elaboração das determinantes da memória da dama (figs. 188-189)? Finalmente, as mãos cruzadas sobre o ventre, gesto codificado da perda de força e de sofrimento, contrastam com os olhos abertos e o leve sorriso (até) que se desenhavam na face da dama, bem como com a posição de D. Domingos Joanes, activa e segura e, portanto, mais coerente com a representação de vivente sugerida pela abertura nítida das pálpebras, em qualquer um dos dois jacentes (figs. 188 e 190).

Ambas as efígies são – não temos dúvidas em afirmá-lo – não só elementos integrantes de um mesmo projecto, mas também produto de uma mesma mão. Difícil é, contudo, como dizíamos, determinar a responsabilidade do programa. Nada neste tóculo feminino nos pode verdadeiramente elucidar relativamente à origem (masculina ou feminina) do projecto e, concretamente, do jacente de dama que nos interessa. Poderíamos talvez chamar à discussão sobre este assunto o cavaleiro exento de que falámos, que faria parte deste conjunto e que parece adequar-se melhor a uma mensagem arquitectada pelo elemento masculino do casal. Não quer isto dizer que o jacente de D. Domingas não apresente notórias especificidades, destacando-se entre elas os cabelos visíveis (não obstante o véu que lhe cai sobre a cabeça), sem dúvida o carácter mais surpreendente e mais significativo desta figuração. Não conhecemos nenhum outro caso, nem em Portugal, nem fora, de uma mulher casada (ou viúva) que

⁵⁰¹ Esta posição original, que se repete exactamente segundo a mesma fórmula no jacente de D. Domingos Joanes, deverá ser entendida em função da colocação original das duas arcas, certamente distinta daquela em que hoje se encontram e com a qual esta torsão dos corpos parece ser totalmente incongruente. Certamente as arcas encontravam-se em sequência, os pés de uma coincidindo com a cabeceira da outra.

⁵⁰² “*De azul, aspa de prata acompanhada de quatro flores de lis de ouro*” (*Grande Enciclopédia Luso-Brasileira*. Vol. XIV. Lisboa-Rio de Janeiro: Ed. Enciclopédia, s.d.). Vários autores, entre os quais Luís Gonzaga de Lancastre e Távora e José Mattoso, têm sublinhado a semelhança destas armas com as que Bartolomeu Joanes apresenta no seu sepulcro, conservado na Sé de Lisboa, entendendo-a como manifestação de uma qualquer ligação familiar existente entre os dois Joanes.

se faça representar ou seja representada nestes termos, segundo cremos incompatíveis com o decoro que a esse estado se impõe. Assim sendo, não podemos deixar de ponderar sobre este aspecto, entendendo-o como algo mais do que um “pormenor” ou uma opção do artista, e muito menos um acaso, em nada conciliável com uma lógica regrada e significativa como a que rege a iconografia na medievalidade, ainda para mais num contexto de registo eterno memorial como este. Esta observação poder-nos-ia, assim, levar a ponderar a possibilidade de D. Domingas Sabachais corresponder antes a uma mulher solteira, no caso a uma filha de D. Domingos – e não à esposa que, na verdade, nunca aparece identificada com o nome de Maria (nem qualquer outro) nas fontes de que dispomos. Não obstante, essa hipótese não pode, para já, passar disso mesmo, tal seria o ineditismo de semelhante projecto – pai e filha com tal articulação de sepulcros e memórias. O que não deixa de ser realmente difícil de assimilar é que se trate esta de uma família socialmente menor, definindo-a, pelo menos, necessariamente uma fortuna apreciável (talvez resultante numa nobilitação recente, de facto), que lhe conferia uma disponibilidade não tão usual, que nos é gritada por todos os (qualificados) elementos definidores deste conjunto.

4.3: D. Sancha Pires, o sepultamento feminino em capela familiar

Também testemunho de uma prática de sepultamento em capela familiar é o túmulo com jacente de D. Sancha Pires, sobrevivência tumular mais significativa da capela instituída pelos Palhavãs no mosteiro de S. Domingos de Lisboa e que se erguia junto à sacristia do cenóbio⁵⁰³. É, portanto, no contexto da memória familiar do marido – João Anes Palhavã II – que achamos o único registo conhecido da existência de D. Sancha (fig. 195). Ainda assim, dotando-se este de características suficientemente significativas para que dele nos ocupemos e para que seja, afinal, hoje, depois das destruições causadas pelo abalo sísmico de 1755, o mais importante – artisticamente falando – elemento sobrevivente desse ambiente de ‘comemoração’ fúnebre familiar. Para além dele, um outro sepulcro também ali conservado, totalmente isento de decoração mas dotado de uma longa inscrição assinalante de três sepultamentos –

⁵⁰³ Mário Jorge Barroca – *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422). Corpus Epigráfico Medieval Português. Ob. Cit.*, p. 1131.

Martim Pires Palhavã (falecido a 17 de Outubro de 1279), Maria Soares (falecida a 9 de Setembro de 1296) e Teresa Martins (falecida a 6 de Março de 1290), pai, mãe e filha (fig. 201) – permitiu a Mário Barroca, juntamente com dois elementos documentais (um diploma em que D. Martim serve de testemunha e o testamento da esposa), reconstituir minimamente a genealogia desta família “*de onde saíram diversos Homens Honrados e Cidadãos de Lisboa, que gozaram de alguma influência na administração municipal da cidade, e que haveriam de se guindar até à Nobilitação*”⁵⁰⁴. Provavelmente, segundo o investigador, o João Anes Palhavã referido na inscrição do túmulo com efígie de D. Sancha Pires era sobrinho neto daquele Martim Pires Palhavã, neto de um seu irmão chamado João Pires Palhavã⁵⁰⁵ que fora pai, por sua vez, de João Anes Palhavã I⁵⁰⁶.

Com efeito, tal como registámos em relação a D. Domingas Sabachais, é pela inscrição gravada no seu *moimento* que ficamos a saber da existência de D. Sancha Pires, embora neste caso se acrescentem outros dados que nos esclarecem um pouco mais acerca desta dama: foi casada com João Anes Palhavã (II) e faleceu a 11 de Novembro de 1343⁵⁰⁷. O marido desta senhora foi alvazil geral (cargo que ocupava já a 5 de Outubro de 1345 e ainda em 28 de Setembro de 1355), procurador de Lisboa (como se depreende por documento da Chancelaria de D. Afonso IV, datado de 22 de Julho de 1350) e juiz da mesma cidade (sendo assim nomeado a 11 de Janeiro de 1356). Em 1359 ainda era vivo (como dissemos em nota), o que significa que sobreviveu, pelo menos, 13 anos à sua esposa. Este facto não obriga, contudo, a que o túmulo feminino tenha resultado de uma encomenda do marido viúvo, podendo bem tê-lo acautelado D. Sancha antes de morrer. No entanto, permite-nos colocar essa hipótese. Sabemos, de qualquer forma, que em 1306 (24 de Agosto), o casal elegera sepultura na capela instituída no mosteiro de S. Domingos de Lisboa por D. Martim Pires Palhavã e D. Maria Soares, considerando o “*muito bem e pro!*” que estes lhes haviam feito. Para tal,

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 1130.

⁵⁰⁵ Embora não o consiga detectar na documentação, Mário Barroca fixa este nome por dedução patronímica.

⁵⁰⁶ Com esta sistematização, Mário Barroca desfez o equívoco em que vários autores antes dele incorreram, entre os quais Cordeiro de Sousa, confundindo o pai com o filho, aquele falecido em 1310, este último ainda vivo no ano de 1356.

⁵⁰⁷ Para uma transcrição da inscrição ver: Mário Jorge Barroca – *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422). Corpus Epigráfico Medieval Português. Ob. Cit.*, Vol. 2. Tomo II, p. 1651. Não dispomos, contudo, de quaisquer outros dados biográficos para além destes.

obtida a devida licença, fazem um legado pio ao cenóbio⁵⁰⁸. Porventura, entre essa data e o ano de morte de D. Sancha, poderiam bem ter realizado a encomenda dos respectivos sepulcros que deveriam marcar a presença e eternizar a memória do casal. Do sepultamento de D. João Anes nada nos ficou, o que não impede que um sepulcro igualmente dotado de figura jacente não tivesse existido e sido destruído com o terramoto que tantos danos causou no referido mosteiro. Por determinação dos acasos da vida ou não, o certo é que, dos dois membros do casal, foi a memória feminina aquela que visualmente se preservou, para nos transmitir, por meio de uma figura jacente, não exuberante mas eficaz, a imagem de uma dama plenamente congruente com a idiossincrasia da iconografia de *género* do seu tempo. Assim, sem assumir proporções majestosas, o jacente não deixa de se talhar em volume bem assumido e trabalhado, compondo a figura de uma nobre senhora de apresentação contida – note-se a simplicidade das vestes –, em perfeita adequação ao seu estado de mulher casada – com a cabeça e o colo inteiramente cobertos – e em acto de eterna evocação de intercessão e piedade, uma vez que se pressente, com naturalidade, não obstante a destruição das mesmas, que as mãos se encontrassem juntas, postas em oração. Aos olhos, tem-nos bem abertos, e toda a expressão é serena, de novo, contida e só muito vagamente sorridente (fig. 196-199). Este rosto (de olhos rasgados e profundos (figs. 125 e 199)), a par do modelado das pregas enquadrando-na com facilidade na estética das oficinas de Lisboa, que identificamos com os jacentes da Sé, sendo particularmente evidentes as semelhanças com o trabalho de pregas do jacente da infanta de Portugal e de Manuel que noutro momento observámos. É, no entanto, este de S. Domingos, um caso específico pela simplicidade das vestes, na medida em que não apresenta o trabalho de pormenor que podemos apreciar nas roupagens da infanta, de D. Maria de Vilalobos ou mesmo de D. Margarida de Albernaz, onde os botões e o grande firmal cumprem o seu papel (fig. 200).

⁵⁰⁸ Mário Alberto Nunes Costa – *Reflexões acerca dos locais ducentistas atribuídos ao Estudo Geral*. Coimbra: Coimbra Editora, 1991, p. 45.

4.4: Uma dama ‘francesa’ desconhecida na Sé de Lisboa

Uma outra dama eternizada através de um jacente foi já identificada com esta opção iconográfica traduzida na adopção do hábito. Trata-se de uma efígie que encima um *moimento* que hoje se conserva no interior de uma edícula, rasgada num dos muros da capela de Santo Aleixo, apensa ao espaço claustral da catedral lisbonense (fig. 202). Votado a um lugar obscuro e num estado de degradação lamentável, esta peça não tem merecido, quanto a nós, o reconhecimento que merece. Não obstante, a indubitável originalidade deste jacente, em vários dos seus elementos e características impedem-nos de lhe consignar um lugar secundário e de nos contentarmos com a perda absoluta (aparentemente insuperável) da identidade da tumulada. Encimando uma arca sem decoração e apoiada no que resta de três leões⁵⁰⁹ (fig. 206), a efígie que ali se encontra apresenta-se enquadrada superiormente por um arcosólio – que naquela igreja apenas noutro sepulcro se repete – e inferiormente por um cão – o que, por si só, não constitui excepção ou novidade, mas não deixa de ser original pela dimensão apreciável do animal, quando comparado com o que é a escala habitual deste canídeos nos jacentes femininos, e em especial nos da Sé, e ainda pelas suas formas elegantes (fig. 203).

De resto, ao contrário do que já se afirmou e apesar das difíceis condições que esta peça oferece à sua leitura, não temos dúvidas em afirmar que não se trata de um caso de adopção do hábito⁵¹⁰, mas sim de perfeita correspondência com um modelo de apresentação laica e, no concreto, de inspiração completamente em modelo francês (figs. 204-205). De facto, o tipo de toucado, único no panorama iconográfico medieval português (e que Cordeiro de Sousa afirma ter sido introduzido em Portugal no século XIII, a partir de França), juntamente com o cordão que atravessa o peito da dama para lhe segurar o manto, outro elemento perfeitamente original, apelam directamente para alguns jacentes femininos que ainda se conservam em França e de que temos bons

⁵⁰⁹ Os vestígios dessas figurações mostram-nas, contudo, como esculturas de grande qualidade, característica que, estamos em crer, devia ser transversal a todo o programa deste sepulcro. De resto, observamos nelas uma proximidade muito curiosa com o modo de trabalhar as patas traseiras de alguns dos animais que servem de suporte à arca do rei D. Dinis e mesmo nas mais tardias figuras híbridas da arca de D. Inês, o que bem testemunha a preservação de determinadas formas e nos permite apontar uma periodização aproximada para este túmulo, que poderia assim rondar o segundo (mais provável, quanto a nós) ou terceiro quartel do século XIV.

⁵¹⁰ V. J.M. Cordeiro de Sousa – Os ‘Jacentes’ da Sé de Lisboa e a sua indumentária. *Ob. Cit.*, p. 13

exemplos no dito de Marguerite de Dampierre († depois de 1317)⁵¹¹ (fig. 207), no de Marguerite d'Artois († 1311)⁵¹² (figs. 208-209) ou mesmo no de Clémence de Hungria († 1328)⁵¹³ (fig. 210), que nos remetem para um tipo de figuração que se efectua privilegiadamente na primeira metade da centúria de Trezentos.

O certo é que este jacente e este sepulcro em praticamente nada se aproximam dos outros exemplares femininos que se conservam na Sé, pelo que a comparação com os mesmos para o estabelecimento de uma datação crítica apenas poderá eventualmente funcionar pela negativa: não é obra de nenhum dos mestres que trabalha nos outros sepulcros; pode não ser obra do tempo de nenhuma das outras arcas (o que não é tão linear). Seguramente trata-se de um trabalho de mestre provindo de França e/ou de um(a) encomendador(a) que faz questão na importação directa desse modelo. Se o(a) último(a) parece revelar significativa capacidade financeira e estatuto social apreciável para dispor de tal elemento de marcação do seu sepultamento na principal igreja de Lisboa, em data relativamente precoce como a que propomos (segundo quartel do século XIV?), o primeiro – o mestre – revela, em consonância com o que acabamos de dizer, ser escultor de grande qualidade, pela delicadeza das formas que talha na pedra e que nem o desgaste do material nos impede completamente de apreciar. A fim de procurarmos as pistas que potencialmente nos poderão conduzir a um desvelar da personagem histórica que se encontra por detrás desta encomenda teremos que proceder a uma investigação apurada nas fontes, relativas a doações e enterramentos à e na Sé de Lisboa, certamente por este período que decorre entre o segundo e o terceiro quartéis do século XIV. Não tivemos, infelizmente, dado o extenso objecto desta tese, oportunidade de nos ocuparmos desse trabalho de pesquisa, que no futuro desejamos, contudo, desenvolver, a fim de darmos justo valor e lugar na História da arte tumular portuguesa a esta peça e a este momento único de relação com a linguagem artística francesa.

Neste contexto, será interessante trazer à discussão esses outros exemplos patentes na Sé, embora masculinos, quer o de Bartolomeu Joanes († 1324), quer o que

⁵¹¹ O jacente dito de Marguerite de Dampierre, esposa de Gaucher III de Châtillon, conde de Porcien, encontra-se actualmente no Museu do Louvre e é proveniente da igreja abacial cisterciense de Pont-aux-Dames (Seine-et-Marne).

⁵¹² O jacente de Marguerite d'Artois, esposa de Louis de France, conde de Évreux, encontra-se na basílica de Saint-Denis, para onde foi levado em 1817, provindo da igreja dos Jacobinos, de Paris.

⁵¹³ O jacente de Clémence de Hongrie, rainha de França e de Navarra, esposa de Louis X, encontra-se na basílica de Saint-Denis, para onde foi levado em 1816, vindo da igreja dos Jacobinos, de Paris.

comporta um jacente de bispo⁵¹⁴, ambos – e de forma mais cabal no primeiro – demonstrativos de uma forte presença de modelos, e quiçá mesmo de artistas, franceses na produção escultórica de Lisboa durante a primeira metade do século XIV.

De resto, aquele jacente de dama anónima constitui um bom exemplo dos muitos erros de leitura de que estas peças de arte tumular têm sofrido e que continuam a repetir-se, quando facilmente se desconstroem mediante uma simples análise *in loco* das representações. Descrições relativas à presença de hábito religioso parecem ser, de resto, particularmente sugestivas e resistentes, registando-se noutras situações de iconografias inteiramente laicas – como esta; quando bem sabemos como essa adopção é, ao nível dos jacentes, verdadeiramente excepcional, no contexto português.

⁵¹⁴ Já anteriormente fizemos esta análise sobre o modelo francês do jacente episcopal de Lisboa e o possível peso, nesta influência, da presença, pelos meados do século XIV, de três bispos de França, na catedral lisboeta: D. Estêvão de La Garde (1344-1348), D. Teobaldo de Castillon (1348-1356) e D. Reginaldo de Maubernard (1356-1358). V. José Custódio Vieira da Silva e Joana Ramôa – “Sculpto Immagine Episcopali”. Jacentes Episcopais em Portugal (séc. XIII-XIV). *Ob. Cit.*, p. 114.

CONCLUSÃO

Num mundo e numa sociedade como aqueles em que vivemos, em que a imagem detém um poder comunicativo assombroso e perfeitamente consciencializado, estudos como os da História da Arte e, particularmente, como aqueles que nos últimos anos se têm desenvolvido em torno do funcionamento interventivo das imagens medievais, parecem ganhar uma pertinência alargada, contribuindo para nos ajudar a reflectir sobre nós próprios e o nosso universo mental e figurativo. Foi tendo esta vocação por premissa – aquela que os orientadores científicos do nosso percurso académico sempre nos incutiram – que a definição do tema em análise nesta tese se esboçou, primeiro, e foi depois ganhando consistência e desenvolvimento, pela possibilidade nele vislumbrada de nos ser permitido aprofundar essa relação fascinante que a Idade Média mantém com a arte e, no geral, com as representações físicas. Quase diríamos que não há elaboração mental medieval que não conheça uma qualquer forma de tradução visual. Efectivamente, ao contrário do que se possa pensar e do que foi, durante muito tempo, uma falsa percepção da iconografia medieval, à medida que avançamos caminho na exploração das características desta arte, percebemos que a transmissão de uma mensagem – componente vital de toda a imagem, mesmo da actual – não se esgota na ilustração ou no esclarecimento de uma leitura bíblica ou de um princípio religioso, com vocação pedagógica, mas estende-se para além desses constrangimentos, para gozar de todas as valências inerentes a essa forma de comunicação visual. Daí o ponto de partida que assumimos para o nosso trabalho: a procura, afinal, nas imagens da revelação de um universo aparentemente *escondido* e *privado* – o feminino – que encontra, de facto, nelas um instrumento eficaz, poderoso e alcançável de expressão.

Desta forma, optámos por nos concentrar numa série de representações de mulheres, unidas pela pertença a um contexto funerário, sem nunca perdermos de vista, contudo, o modo como se articulam com uma produção artística mais vasta nos seus

exemplos, e os moldes em que se relacionam com uma sociedade, um contexto mental e uma arte que têm na componente masculina uma parcela fundamental da sua existência e definição. A História das mulheres não constitui, efectivamente, uma história separada, à margem, que se possa simplesmente “acrescentar” à história já traçada dos homens para obter uma compreensão satisfatória do passado. Se na Idade Média homens e mulheres se relacionavam e actuavam em conjunto na construção do seu presente, é nessa mesma articulação que devemos procurar recompô-lo agora que ele é o tempo pretérito que buscamos.

De qualquer modo, a especificidade que no início apenas intuíamos – relativamente ao universo feminino – veio a converter-se em evidência e a nossa investigação a encontrar nos estudos mais recentes realizados sobre a mulher medieval (nomeadamente nos de contexto anglófono) perfeita integração e amparo. Com efeito, conforme dissemos, o recurso à imagem como forma de comunicação e de consumação de uma forma de poder constitui hoje um enfoque privilegiado para análise da condição da mulher na Idade Média, e as realidades reveladas por esta metodologia de abordagem são riquíssimas, estimulantes e inovadoras. Particularmente significativa parece ser, no seio do mecenato cultural exercido pelas mulheres (do qual resultam muitas daquelas imagens), a participação das mesmas em processos de construção memorialística, nomeadamente em contexto fúnebre, em que as imagens encontram um lugar natural para o desempenho das suas funções de evocação e de perpetuação.

Porque esta é uma tese desenvolvida no âmbito da historiografia da arte, partimos dos sinais visíveis desses projectos ‘comemorativos’ (os túmulos e, sobretudo, os jacentes), primeiro passo de uma investigação que de futuro gostaríamos de aprofundar, sobre a capacidade interventiva das mulheres nesta e noutras áreas da vida cultural e artística e, através delas, da espiritualidade do seu tempo.

A encomenda do túmulo em vida, dando espaço em várias ocasiões ao acompanhamento da sua feitura – casos em que se cumpririam certamente as determinações, mais ou menos específicas, do seu destinatário –, assim como o ditar do testamento, constituía parte fundamental de um processo de preparação da morte em que o indivíduo dava concretização a uma série de fórmulas e seguranças toda a vida aprendidas e utilizadas e que lhe permitiam apaziguar os anseios de uma hora incerta.

As realizações do defunto, e, portanto, o fundamento da dignidade que o tornava merecedor de ‘comemoração’, deviam encontrar expressão no programa tumular, podendo ser directamente representadas, com sentido histórico (portanto, ‘biográfico’), ou aludidas de uma forma mais abstracta (o que é mais frequente no contexto português), por intermédio da evocação de virtudes inerentes ou manifestadas através dessas acções. Daí que o sepulcro seja quase sempre, e não obstante o seu âmbito escatológico, uma manifestação privilegiada de um pensamento e de um ser.

“As instituições relativas à morte no mundo ocidental estão intimamente associadas à história do individualismo ocidental como sistema de valores e nexus de práticas legais e políticas inter-relacionadas”¹, o que faz delas, inquestionavelmente, objectos nunca esgotados de análise e as torna necessariamente participantes de uma aproximação ao modo de sentir e de viver de uma sociedade.

A abordagem do mundo feminino por via do fenómeno da tumulação monumental permite-nos alcançar duas dimensões da vida destas mulheres; ou, falando de forma mais abrangente, do ser mulher na Idade Média. Instala-nos, por conseguinte, no centro de uma dualidade aparentemente contraditória que é precisamente aquela em que se movem muitas dessas personagens.

Assim, por um lado, reintegrando o fenómeno físico no processo ritual e psicológico em que o mesmo nasce e que começa muito antes do momento esperado da morte (nomeadamente com a fundação de casas monásticas com uma função sempre de algum modo memorialística, com as doações pias, etc.), aproximamos o olhar de percursos individuais e de raciocínios particulares, que nos dão conta de um autêntico *agenciamento* feminino, em grande medida (ou pelo menos numa medida superior à que esperaríamos), liberto dos constrangimentos que por muitos anos se impuseram à condição feminina medieva.

Por outro lado, se concentramos atenções na peça em si, e particularmente no jacente, no qual depositamos a expectativa de um “retrato” dessa mesma personalidade, é em grande medida a reverberação da “voz masculina” que ecoa na nossa mente, os

¹ Hermínio Martins – Tristes durées. *A Morte no Portugal Contemporâneo. Aproximações Sociológicas, Literárias e Históricas*. Org. Rui Feijó, Hermínio Martins e João Cabral. Lisboa: Editorial Quercus, 1985, p. 15.

reflexos dessa construção modelar que cronistas e moralizadores registaram para as damas de condição superior (sobretudo para elas), demonstrando-nos o quanto as normas estão enraizadas – desde logo pelo estatismo de uma certa mentalidade cristã (e daí que algumas delas nos pareçam *naturais* ainda hoje) – e constroem estereótipos que não deixam de enquadrar cada um dos passos daquele processo memorialístico e propiciatório (da salvação, naturalmente) com origem nas mulheres.

Assim, as mesmas damas, infantas e rainhas que a documentação ignora ou de que constrói um retrato vago, descrevendo-as fisicamente com a simples referência a uma conveniente “formosura”, deixam no âmbito tumular uma imagem carregada de também convencionanismos, imperativos numa arte que não escapa a uma vocação de propaganda. Daí – parece-nos – a correspondência que encontramos entre o típico “retrato” feminino veiculado pelas crónicas e o que se consoma na tumulária, dois suportes, afinal, de construção memorialística e de estruturação linhagística e sócio-política. As virtudes que informam o “retrato” feminino em ambos os registos dão-nos, por isso, o testemunho da vigência mais ou menos generalizada – nos reinos cristãos do Ocidente – de determinados modelos e valores, no que toca à concepção que neles é feita das mulheres e ao que das mais nobres de entre elas se pode e deve esperar. Tal não significa, contudo, que dentro dessa moldura de amparo normativa, que lhes confere a legitimidade para as suas acções e lhes parece, também a elas, uma forma de garantir a salvação, algumas mulheres não encontrem formas próprias de manifestar a sua individualidade e de intervir com propósitos não necessariamente limitados ao cumprimento de um modelo consagrado.

Aquela constitui, de resto, uma ‘contradição’ ou ‘ambivalência’ somente aparente e, na verdade, extemporânea na sua aplicação, na medida em que a sua observação deriva de uma noção perfeitamente contemporânea de *individualismo* que, embora profundamente arreigada na cultura ocidental e, portanto, com raízes fincadas também nesse universo mental medievo que analisamos, comporta hoje características que não podem ser aplicadas como tal às personagens e aos processos que estudamos. Vimos bem como as duas dimensões – individualismo e colectividade/sentido comunitário – se articulam segundo modalidades complexas e diversas das nossas, no contexto observado; mas também como nem por isso o indivíduo, a consciência e a afirmação de si mesmo enquanto tal, se apagam nesse mundo medievo de que algumas

personalidades deveras particulares continuam, afinal, ainda hoje a chegar-nos com bastante clareza.

O ponto de equilíbrio na oscilação entre individualidade e pertença a um colectivo é, portanto, aquele em que teremos de nos situar para compreendermos também o sentido do ‘retrato’ que o jacente medieval português põe em cena: imagem acabada e eloquente de um indivíduo profundamente sustentado num específico posicionamento hierárquico, mas também crescentemente crente no confronto pessoal com Deus que o aguarda depois da Ressurreição. Esta interiorização torna, assim, insuficiente o levar a vida em conformidade com o grupo a que pertence, e solidário com a estrutura social que o enquadra, mesmo que essa continue a ser parte fundamental da definição de si mesmo. Há que acautelar individualmente as condições que propiciam a salvação (e o incremento da testamentária é reflexo disso mesmo); há que garantir a oração dirigida em prol do seu descanso eterno (vocação simultaneamente traduzida e potenciada pelo aumento e pela complexificação do sistema de missas); há que mostrar-se capaz, por outra parte, de se valer por si só, na súplica de virtudes e realizações que a arca tumular dotada de efígie, como nenhum outro recurso, procura transmitir.

De resto, a “reconciliação” entre o corpo e a alma, que se opera entre os teólogos dos séculos XIII e XIV e se revela central para uma religião assente na crença num fenómeno de encarnação da divindade – portanto, de materialização (mais, de humanização) do seu próprio Deus – parece-nos, a par das mutações sensíveis verificadas no domínio da especulação em torno dos destinos *post-mortem*, ser um aspecto central no enquadramento ideológico que justifica e dá sentido ao aparecimento do jacente e à sua presença relativamente duradoura no interior dos espaços sagrados.

De modo semelhante, devemos considerar o quanto são inseparáveis a componente social e a religiosa na definição da mensagem que o jacente pretende transmitir, simultaneamente, à comunidade de viventes entre os quais permanece como imagem perene da personagem histórica, e às entidades divinas que aguardam a alma no pós-Ressurreição e a quem a comunidade cristã reza, estimulada pela lembrança dos feitos e das virtudes no túmulo registados.

Assim, mais do que o encaminhamento da alma de quem o observa em direcção a Deus, por via da estimulação de um pensamento sobre o mesmo, mais do que uma forma de advertência moral², cremos que é vocação primordial destes sepulcros medievais portugueses que analisamos o materializar de um discurso eminentemente ‘pessoal’, tendo por interlocutor, em graus variáveis e dependendo do momento, o supremo Juiz – que após a morte física se encontra e a quem se apresenta o resumo de uma vida exemplar – e aqueles cujo mundo se abandona – a quem se recorda para sempre, acima de tudo, o lugar que se ocupou, o modelo cristão a que se soube dar vida e o destino privilegiado que os dois em conjunto fazem adivinhar para a personagem inumada. Neste aspecto, os princípios que regem as opções de sepultamento e as escolhas iconográficas são, naturalmente, transversais do ponto de vista sexual, e as variações que se registam – estamos em crer – mais relacionadas com a personalidade de cada um ou com o contexto que cada indivíduo elege para a tumulação, do que com o *género* da pessoa representada. Se os objectivos mais profundos parecem ser, por isso, comuns, há, no entanto, especificidades no modo como os mesmos são procurados. Foi, assim, a tradução visual disso mesmo que nos interessou buscar e analisar.

Para o indagar, observámos os caracteres dos sepulcros com jacente que para as mulheres medievais de Trezentos se conservam em Portugal, integrando-os no conjunto de acções que as mesmas promoveram – ou alguém por elas – para a perpetuação da respectiva memória. Por intermédio dessa observação revelaram-se uma série de características, valores e vontades que genericamente se manifestam coerentes, como dissemos, com uma noção alargada (e registada por mãos masculinas) de *género* – a que as mulheres não podem nem querem, neste contexto espiritual em que se integra a tumulária, escapar –, pautada pelas virtudes da castidade (ou virgindade), do recato, da domesticidade, da norteação do quotidiano em torno das práticas espirituais, da caridade. Tal não significa, contudo, como dissemos e voltamos a referir, que os particularismos da condição feminina não possam ser, mais conscientemente ou menos, assumidos, em simultâneo, como factores de exaltação da condição feminina (não do seu rebaixamento) e como sinais de uma posição de prestígio e de cultura para as mulheres. Concretização muito clara disso mesmo parece ser a assunção, em Portugal, do livro como atributo específico do contexto iconográfico tumular feminino (pelo

² Lembremos que, na maioria dos casos, apenas os membros das comunidades monásticas ou os clérigos tinham acesso visual aos túmulos, para lhes permitir observar as suas decorações.

menos ao longo de todo o século XIV), um atributo a que, sem lhe negar o valor espiritual reconhecido, não podemos deixar de conceder um potencial de revelação de uma comunidade instruída e consciente da sua preparação. Observamos, com interesse, que todos os casos em que as damas são figuradas com um livro, fechado ou aberto (em acto de leitura), são o resultado de encomendas femininas, embora haja também exemplos de mulheres que se fazem representar sem livro, como é o caso de D. Vataça, de D. Domingas Sabachais e de D. Sancha Pires, bem como da dama anónima da Sé de Lisboa – embora em todos estes casos o grau de intervenção das próprias nos respectivos programas tumulares seja difícil de determinar.

De facto, a impossibilidade de termos certezas relativamente a todos os processos de ‘comemoração’ feminina, no que respeita aos reais protagonistas dos mesmos e da sua definição, é um factor de limitação das ilações que um estudo como o nosso permite elaborar. Não obstante, parece-nos que, quer por meio dos casos que mais seguramente pudemos fundamentar, quer simplesmente das propostas de análise que certas situações nos permitiram ir colocando algumas conclusões interessantes são passíveis de se esboçar.

Na Introdução elaborámos três questões que nos pareciam fundamentais (e não respondidas) para justificar a escolha temática que fizemos. A primeira delas, sobre qual a importância e o peso real da acção feminina na encomenda artística e, particularmente, na tumular. O facto de nos termos concentrado nos *moimentos* dotados de jacente condiciona, necessariamente, esta resposta, cuja busca pretendemos que continue a ser o mote da nossa investigação daqui para a frente. Ainda assim, como dissemos, do que até ao momento pudemos apurar, os casos de intervenção feminina em processos de ‘comemoração’ masculina parecem ser superiores àqueles em que os homens se ocupam da mesma tarefa relativamente às mulheres – o que é, desde logo e sem deixar de demonstrar o menor peso social das personagens femininas (genericamente falando), um sinal de uma sua participação significativa nesta matéria. Por outro lado, o enfoque com que optámos por encetar esta reflexão permite-nos perceber, desde já, algumas situações não devidamente valorizadas de envolvimento das mulheres neste tipo de projectos e de encomendas – como é o caso da rainha D. Beatriz Afonso, esposa de D. Afonso III – que parecem constituir, em Portugal como noutros contextos dos principais reinos do Ocidente, um campo privilegiado de exercício do seu poder e da sua capacidade de intervenção no conjunto social e na promoção das artes.

Quanto à segunda questão – a de saber a que níveis e até que ponto existe um ‘gosto feminino’ patenteado na tumulária, diferente do masculino – pudemos também constatar que, como dizíamos, se os princípios de base, aqueles que se relacionam com os valores espirituais do seu tempo e com a relação do laicado com a Igreja – são, genericamente, os mesmos, quer entre os homens, quer no seio das mulheres, há, contudo, formas próprias de os afirmar, de os pensar e de os reflectir no programa tumular, no âmbito da ‘comemoração’ feminina, relacionadas com as especificidades do *género*, é certo, mas também – convém não o desprezar – com situações particulares, com a história e a cultura de cada uma; portanto, com aquilo que é a personalidade do indivíduo, que não está nunca sozinho (mas sempre com Deus) mas nem por isso se apaga ou se anula completamente.

Fica deste modo respondida – pensamos – a terceira questão, quanto a sabermos até onde e com que certezas podemos descortinar uma identidade feminina, de características singulares, partindo dos *moimentos* que guardam os despojos mortais de antigas damas. Embora em graus variáveis de evidência, parece-nos ter ficado demonstrado o muito potencial que o olhar sobre estes túmulos comporta para a revelação da personalidade de algumas mulheres e a indagação da condição feminina em sentido mais alargado.

É evidente que é sempre uma fina e privilegiada camada da sociedade que tocamos com o nosso discurso e que nos é permitido conhecer através destes exemplares sepulcrais. Convém não ocultarmos por detrás de ilações aparentemente englobantes, a diversidade de soluções e crenças no que toca à definição da vida e da morte nos vários contextos (geográficos, sociais, religiosos) que compõem a Idade Média ocidental e mesmo no interior de um mesmo reino e de uma mesma cronologia³.

³ De resto, esta é também a camada da sociedade a que com maior segurança podemos aplicar as conclusões retiradas dos estudos desenvolvidos em torno do problema da morte e da espiritualidade. Com efeito, em virtude dos testemunhos utilizados para a abordagem desta temática – os testamentos, os sepulcros, as provisões de missas, as “artes moriendi” – o conhecimento que hoje temos das formas de relação com a morte na sociedade medievá dizem sobretudo respeito à componente rica, letrada e religiosamente comprometida do conjunto social – aquela que também na presente tese analisamos. Outras fontes, potencialmente reveladoras de formas mais populares de relacionamento com a morte e o Além, mais próximas das tradições orais – colecções de *exempla*, penitenciais, processos inquisitoriais, hagiográficos – são de mais difícil análise, até porque, na sua maioria, foram conservados pela acção de agentes do sistema eclesial que, mesmo quando procedem ao registo de práticas e crenças “alternativas”, não deixam de as reinterpretar à luz do seu próprio sistema de valores, consumando a impressão de uma universalidade que mascara um ambiente marcado pelo efectivo pluralismo.

A valorização destes testemunhos funerários – e dos processos de ‘comemoração’ nos quais os mesmos se incorporam – permite-nos, por outro lado, ampliar a percepção dos espaços sagrados, de fundação ou existência medieva, nomeadamente as igrejas (sejam monásticas, paroquiais ou catedralícias), como lugares de revelação (também através da arte) das mais profundas verdades da fé e de anúncio da promessa do Paraíso, para os entendermos igualmente como repositórios de memórias, de revelações e de redes (objectuais ou imateriais). Disso pouco falam os autores que se debruçam sobre a experiência sensorial, cognitiva e mística proporcionada pelas representações patentes nos edifícios religiosos. Isso o revelam de modo privilegiado os sepulcros que analisamos.

Memória, perpetuação, ‘comemoração’ e poder são, por isso, os conceitos que mais sólida e directamente fundamentam, quer a perspectiva que nesta tese seguimos para analisar e entender o fenómeno tumular⁴, quer os propósitos que estimulam as mulheres que abordámos a participar no domínio da produção das artes.

Com efeito, “*el sepulcro, signo tangible de la voluntad de eludir la muerte o su efecto más directo – el olvido –, sirvió magníficamente a los intereses de una oligarquía que por medio de artificios supo transgredir la muerte, el acontecimiento más universal e ineludible del ser humano*”⁵ e por essa razão nem as correntes eclesiásticas mais rigoristas – como a dos cistercienses – nem o despojamento propugnado pelos mendicantes – ordens preponderantes nestes processos para o período que analisamos – puderam fazer decrescer e muito menos obliterar esse que é, afinal, um dos fenómenos mais eloquentes de uma identidade cristã que está no ADN do mundo ocidental, o jacente.

Neste contexto torna-se mais do que entendível e expectável que sejam as rainhas um dos principais objectos desta análise, enquanto figuras às quais estava, à partida, acessível um poder difícil de alcançar noutras posições sociais, mas também por serem elas modelos consagrados de virtude – nas palavras dos seus contemporâneos e de uma forma geral –, em quem certamente essa mesma expectativa gerava os seus

⁴ De resto na linha, como afirmámos, desde início, de uma metodologia de abordagem que coube ao nosso orientador, o Prof. Doutor José Custódio Vieira da Silva, iniciar relativamente a estes túmulos portugueses.

⁵ Francesca Español Bertran – *Sicut ut decet*. Sepulcro y espacio funerario en la Cataluña bajomedieval. *Ob. Cit.*, p. 148.

efeitos (contextualizando as suas acções). Janet Nelson foi a primeira historiadora a chamar a atenção para o facto de as rainhas poderem – e saberem, em certas ocasiões – tirar vantagem do carácter relativamente vago com que se definia o seu papel durante a medievalidade. A potencial preponderância que exerciam sobre o rei, o acesso que em certos momentos podiam ter a recursos económicos apreciáveis e aos oficiais do Estado, assim como o estatuto de mães dos príncipes herdeiros, podiam, de facto, criar para a consorte do rei uma posição muito favorável, que a algumas foi permitindo o exercício de formas próprias de poder que passavam, com frequência, pela prática do mecenato e, através dele (e da educação dos futuros governantes), pelo deixar de uma marca indelével na cultura do seu tempo.

Esta posição de poder e de prestígio podia tornar-se particularmente radiosa e atingir o seu ponto mais alto quando uma consorte ficava viúva e conhecia as condições favoráveis para exercer com liberdade as prerrogativas do papel de rainha-mãe. Sem dúvida que esta constatação ajudará a explicar que tenhamos em D. Beatriz Afonso, segundo cremos, e depois em D. Isabel de Aragão dois casos de incontornável poder no feminino. São os casos em que o poder inerente à condição nobre (e, nestes exemplos, régia) compensa – e de que maneira (!) – a ‘fraqueza’ do *género*. São, afinal, casos paradigmáticos no ditar da evolução das práticas tumulares no reino de Portugal.

A tese que se apresenta desenvolveu-se em torno do objectivo de, pegando em peças sobejamente conhecidas – a maioria delas – procurar, através de um novo enquadramento dado pela integração das questões por elas suscitadas no âmbito do tema do *género*, alargar as perspectivas, colocar novas questões e compreendê-las à luz de um entendimento próprio. Foi nosso propósito usar a tumulária não apenas para aprofundar o tema da morte e da espiritualidade, tal como percepcionada e vivida no Portugal de Trezentos, mas também para lançar novas achegas para o conhecimento das mulheres nesse contexto – através justamente dessa que é uma sua natural área de intervenção em todo o Ocidente medieval, a ‘comemoração’ fúnebre – e, também chamando a atenção sobre o papel que elas podem ter na renovação artística, ou simplesmente na consolidação de modelos, explorar um campo próprio da produção escultórica medieval portuguesa. Naquela, como certamente noutras áreas de intervenção cultural e artística, podemos concluir que as mulheres não se limitam, de

facto, também no reino português, a um comportamento de emulação dos seus pares masculinos.

Entre os contributos que julgamos poder vir a dar a essas áreas do conhecimento que fomos tocando ao longo da investigação e do discurso, destacaríamos a valorização de D. Beatriz Afonso como figura preponderante nestas matérias, como ‘comemoradora’, numa leitura que dá o mote a toda uma nova reflexão sobre a tumultuária alcobacense, mesmo que mais povoada de questionamento do que de certezas; também a abordagem, nesse mesmo sentido de protagonistas de processos ‘comemorativos’, de figuras como D. Vataça, D. Margarida de Albernaz e D. Maria de Vilalobos, entendidas como representantes de um comportamento de afirmação de um poder feminino que é uma perspectiva nova e por explorar; ainda a proposta de leitura que fazemos das crianças-meninas tumultadas num contexto de homenagem e de apropriação, que pode ajudar a continuar a problematizar em torno destas peças, de quem as encomenda e do que elas nos dizem sobre as ‘idades da mulher’. Finalmente, parece-nos importante sublinhar o facto de termos definido para a nossa tese um tema que é, tratado como tal, no seu isolamento, efectivamente novo, o que, se por um lado nos possibilita criar a expectativa, à partida, de um sentido de descoberta, por outro traduz-se em fragilidades várias que a opção por abordar um conjunto de peças, algumas particularmente desafiantes, e não somente um caso, apenas vem necessariamente alargar.

Chegado o momento de encerrar o nosso discurso, impõe-se dizer que o sentimento que no início da tese colocávamos em expectativa se realiza em pleno. Este é, efectivamente, o ponto mais desafiante do percurso que a redacção de uma tese implica: o assumir de uma meta (quando este é, na verdade, um caminho interminável), o amputar da pesquisa (quando esta se mantém em desenvolvimento e o ponto em que nos sentimos é o de continuidade), o lançar definitivo de perspectivas, hipóteses, leituras (mesmo daquelas cujo carácter especulativo não temos, para já e talvez nunca, capacidade para debelar).

Assim, a par das conclusões que nos foi permitido elaborar, de algumas possibilidades que procurámos abrir e de mitos que nos foi permitido desconstruir, muito e talvez mais ainda é o que fica por dizer. Partindo desta investigação, há seguramente todo um trabalho para continuar a desenvolver sobre as práticas

‘comemorativas’ em particular e, a elas associadas mas mais abrangente no seu alcance e nos seus exemplares, sobre a produção escultórica medieval portuguesa. Desde logo de um ponto de vista de aspectos práticos do seu desenvolvimento: centros de produção, modo de funcionamento das oficinas, circulação de modelos, repartição do trabalho, volume de importação internacional de fórmulas e artistas, etc. – portanto, sobre todos esses tópicos que já apontávamos na Introdução.

Este constitui, de resto, somente um primeiro passo de uma pesquisa que deve continuar a ser desenvolvida tendo por objecto o mecenato cultural das mulheres e por objectivo o conceder ao elemento feminino o justo lugar que certamente também ele ocupa nalguns (fulcrais) processos artísticos da Idade Média, em Portugal. Isso mesmo parece demonstrar o protagonismo que algumas rainhas – D. Beatriz Afonso e D. Isabel de Aragão – assumem na introdução de práticas inovadoras em matéria de ‘comemoração’ e na importação de modelos que têm seguramente impacto, mais ou menos nítido, no território português.

Como é próprio de toda a investigação, a escolha inicial do enfoque sobre as mulheres, movida por um ensejo de contribuir para o conhecimento do panorama ‘comemorativo’ e tumular medieval português com um olhar dirigido, que está longe de poder ser esgotado na presente tese, não permitia adivinhar as múltiplas interrogações e vias de pesquisa que viriam a abrir-se com o desenvolvimento do trabalho. Algumas, particularmente, conduziram-nos a indagações desafiantes, morosas e difíceis. Nem todas pudemos explorar como gostaríamos. Com efeito, a riqueza da temática, que constitui, quanto a nós, o potencial maior do interesse desta investigação, ultrapassa as possibilidades do que pudemos concretizar, envolvendo uma multiplicidade de questões e problemas por resolver que apenas a continuidade de um estudo a ela dirigido poderá no futuro permitir ir abordando e preenchendo.

Pusemos, assim, o *género* feminino em discussão, através de um enfoque sobre as formas de re-presentação da mulher na arte tumular medieval portuguesa. Foi nossa intenção o deslindar de projectos elaborados, de processos concretizados e de materializações alcançadas. Coube-nos traçar mais vias do que fechar percursos.

Entendemos este trabalho como um verdadeiro ‘ensaio’, um primeiro contributo da nossa parte para um mais claro e abrangente perscrutar, no futuro, dos mecanismos que usaram essas mulheres da medievalidade portuguesa, na tomada em mãos da própria vida e na ‘comemoração’ de quem foram e dos que amaram.

Traçámos, ainda assim, vários caminhos, desafiámos possibilidades e ideias, procurámos, afinal, cumprir o papel do investigador: questionar. À mulher medieval conhecêmo-la agora muito melhor do que quando partimos para esta descoberta. Mas também por isso percebemos hoje, com maior nitidez, a complexidade – mas também a riqueza – desse universo feminino que foi tão enriquecedor descobrir.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Manuscritas

- ANTT – Chancelaria de D. Dinis, Livro 1
- ANTT – Livros Dourados de Alcobaça, Livro 4
- ANTT – Sé de Coimbra, 2ª incorp., m. 77, nº 3208
- ANTT – Sé de Coimbra, 2ª incorp., m. 84, nº 3820
- ANTT – Sé de Coimbra, 2ª inc., m. 88, nº 4121
- ANTT – Sé de Coimbra, 2ª inc., m. 88, nº 4200
- *Contrato de Encomenda do sepulcro de Mayor Guillén de Guzmán* – Documento Privado, leilado pela Christie's em 2009

Fontes Impressas

- BAIÃO, José Pereira – *Chronica del Rey D. Pedro I deste nome, e dos reys de Portugal o oitavo cognominado o Justiceiro na forma em que a escreveo Fernão Lopes*. Lisboa: officina de Manoel Fernandes Costa, 1735
- BRANDÃO, António – *Terceira parte da Monarquia Lusitana : que contem a historia de Portugal desdo Conde Dom Henrique, até todo o reinado delRey Dom Afonso Henriques*. Lisboa: officina de Pedro Craesbeck, 1632

- BRANDÃO, António – *Quarta parte da Monarchia lusitana: que contem a historia de Portugal desdo tempo delRey Dom Sancho Primeiro, até todo o reinado delRey D. Afonso III...*Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1632

- BRANDÃO, Francisco – *Quinta parte da Monarchia lusitana: que contem a historia dos primeiros 23 annos delRey D. Dinis...*Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1650

- BRANDÃO, Francisco – *Monarquia Lusitana. Parte Sexta : que contem a historia dos últimos vinte & tres annos del Rey Dom Dinis...* Lisboa: officina de Joam da Costa, 1672

- BRITO, Bernardo – *Chronica de Cister : onde se conta, as cousas principaes desta ordem, & muytas antiguidades do reyno de Portugal : Primeyra Parte.* Lisboa Occidental : na officina de Pascoal da Sylva, 1720

- *Chancelaria de D. Afonso III.* Ed. Leontina Ventura e António Resende de Oliveira. Livs. I-III. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006

- *Chancelaria de Dom Pedro I: 1357-1367.* Ed. preparada por A.H. de Oliveira Marques; transcrições de Iria Gonçalves; Maria José Pimenta Ferro Tavares. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1984

- CORREIA, Vergílio – Uma descrição quinhentista do Mosteiro de Alcobaça. *O Instituto.* Revista Scientífica e Literária. Vol. 77. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1929, pp. 529-549

- *Crónica de 1419.* Ed. crítica, com Introdução e Notas de Adelino de Calado. Aveiro: Universidade de Aveiro, 1998

- *Crónica Geral de Espanha de 1344*. Ed. Crítica de Luís Filipe Lindley Cintra. Vol. IV. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990

- *Crónicas de Rui de Pina. D. Sancho I, D. Afonso II, D. Sancho II, D. Afonso III, D. Dinis, D. Afonso IV, D. Duarte, D. Afonso V, D. João II*. Introdução e revisão de M. Lopes de . Porto: Lello & Irmão Editores, 1977

- *Documentos Medievais Portugueses. Documentos Régios (1095-1185)*. Int. e notas de Rui Pinto de Azevedo. Lisboa: APH, 1958

- LEÃO, Duarte Nunes de – *Primeira parte das Chronicas dos reis de Portvgal*. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1600

- LOPES, Fernão – *Crónica de D. Fernando*. Edição crítica, introdução e índices de Giuliano Macchi. 2ª edição. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004

- LOPES, Fernão – *Crónica de D. João I*. Porto: Civilização, 1894-1960

- LOPES, Fernão – *Crónica de D. Pedro*. Edição crítica, introdução e índices de Giuliano Macchi. 2ª edição. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007

- MARQUES, A.H. de Oliveira – *Chancelarias Portuguesas: D. Afonso IV*. 3 vols. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica: Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova, 1990-1992

- PINA, Rui de – *Chronica d’el-rei D. Duarte*. Ed. Alfredo Coelho de Magalhães. Porto: Renascença Portuguesa, 1914

- PIZAN, Christine de – *O Livro das Tres Vertudes a Insinança das Damas*. Edição crítica de Maria de Lourdes Crispim. Lisboa: Editorial Caminho, 2002

- PIZAN, Cristina de – *La ciudad de las damas*. Edición a cargo de Marie-José Lemarchand. Madrid: Siruela, 2000

- SANTOS, Fr. Manoel dos Santos – *Descrição do Real Mosteiro de Alcobaça*. 7 de Dezembro de 1716. (B.N.L. ALC. 307, FOLS. 1-35). Leitura, Introdução e Notas por Aires Augusto Nascimento

- SOUSA, António Caetano de – *Provas Genealógicas da Casa Real Portuguesa*. Tomos I-II. Coimbra: Atlântida – Livraria Editora, 1947

- ZURARA, Gomes Eanes de – *Crónica da tomada de Ceuta por el-rei D. João I*. Ed. Francisco Maria Esteves Pereira. Lisboa: Academia das Ciências, [s.d.]

Dicionários e Enciclopédias

- AZEVEDO, Carlos Alberto Moreira de (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000

- CHARRON, Pascale; GUILLOUËT, Jean-Marie (dir.) – *Dictionnaire d'Histoire de l'Art du Moyen Âge Occidental*. Paris: Éditions Robert Laffon, 2009

- PEREIRA, José Fernandes (dir.) – *Dicionário de Escultura Portuguesa*. Lisboa: Editorial Caminho, 2005

- RÉAU, Louis – *Iconografia del Arte Cristiano*. Tomo 2 – Iconografia de los Santos. Barcelona : Ediciones del Serbal, 2008
- SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (dir.) – *Ordens Religiosas em Portugal: das origens a Trento. Guia Histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2005

Catálogos

- *Aux Confins du Moyen Age. Art Portugais XII-XVe siècle*. Europália 91, Bélgica. Coord. Maria Antónia Pinto de Matos. [Bruxelles], Fondation Europalia International, 1991

Bibliografia geral e específica

- *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão Histórica e Perspectivas Actuais*. Colóquio (20-22 de Março de 1985). Actas. Vol. I. Coimbra: Instituto de História Económica e Social. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1986
- AAVV – *Maestros del románico en el Camino de Santiago*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, 2010
- ABAD CASTRO, Concepción – Espacios y capillas funerarias de carácter real. *Maravillas de la España medieval. Tesoro sagrado y monarquía*. León: Junta de Castilla y León / Caja de España, 2001, pp. 63-71
- AFONSO, Luís Urbano – Eros e Thanatos: the Tomb of King Pedro in Alcobaça and its Wheel of Life and Fortune (1358-1363). *Artibus et historiae. Na art anthology*. Nº 65 (XXXIII). Cracow-Vienna: 2012

– Life's Circle: Some Notes on Two Portuguese Gothic Tombs. *Grabkunst und Sepulkralkultur in Spanien und Portugal / Arte funerario y cultura sepulchral en España y Portugal*. Eds. Barbara Borngässer, Henrik Karge, Bruno Klein. Madrid: Iberoamericana, 2006, pp. 193-205

– *O ser e o tempo. As idades do homem no gótico português*. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2003

– Pelos peitos e pelas espadas: convenção, plausibilidade e história de uma imagen de tortura esculpida. *Românica*. Nº 20 (2011). Para Teresa Amado. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, pp. 93-107

• ALEXANDRE-BIDON, Danièle – La lettre volée. Apprendre à lire à l'enfant au Moyen Âge. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 44^e année. N. 4, 1989, pp. 953-992

• ALEXANDRE-BIDON, Danièle; LETT, Didier – *Les Enfants au Moyen Age*. V^e – XV^e siècles. Paris: Hachette Littératures, 1997

• ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de – *A Anunciação na Arte Medieval em Portugal*. *Estudos iconográficos*. Porto: Faculdade de Letras, 1983

– A Roda da Fortuna/Roda da Vida do túmulo de D. Pedro, em Alcobaça. *Revista da Faculdade de Letras do Porto. História*. 2^a Série. Vol. VIII. Porto: 1991, pp. 255-263

• ALONSO ABAD, María P. – *El Real Monasterio de Las Huelgas*. *Historia y Arte*. Burgos: 2007

- ALONSO ÁLVAREZ, Raquel – Los enterramientos de los reyes de León y Castilla hasta Sancho IV. Continuidad dinástica y memoria regia. *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales*. 3 (2007). Images du pouvoir
- Los Promotores de la Orden de Císter en los Reinos de Castilla y León: Familias Aristocráticas y Damas Nobles. *Anuário de Estudos Medievales (AEM)*. II 37/2, julio-diciembre de 2007, pp. 653-710
- ANACLETO, Regina – A Casa dos Túmulos no Real Mosteiro de Alcobaça. *Actas – Arte e Arquitectura nas Abadias Cistercienses nos séculos XVI, XVII e XVIII*. Colóquio 23-27 Novembro de 1994, Mosteiro de Alcobaça. Lisboa: Ministério da Cultura / IPPAR, 2000, pp. 307-318
- ANDRADE, Maria Filomena – *In oboedientia, sine próprio, et in castitate, sub clausura. A Ordem de Santa Clara em Portugal (sécs. XIII-XIV)*. Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa: 2011
- ARA GIL, Clementina Julia – Imágenes y iconografía de los sepulcros cistercienses de Castilla y León. *Monges y Monasterios. El Císter en el medievo de Castilla y León*. Dir. Isidro G. Bango Torviso. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1998, pp. 363-388
- ARCHER, Rowena E. – *Piety in Question: Noblewomen and Religion in Later Middle Ages*. Oxford: Oxbow Books, 2003
- ARCO, Ricardo del – *Sepulcros de la Casa Real de Aragón*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Jerónimo Zurita, 1945
- ARIÈS, Philippe – *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*. 2ª edição. Lisboa: Teorema, 1989 (ed. original: Paris: Éditions du Seuil, 1975)

- AZEVEDO, Francisco de Simas Alves de – A águia bicéfala bizantina em Portugal. *Revista da Universidade de Coimbra*. Vol. XXXVIII (1992), pp. 101-109

- BADHAM, Sally; OOSTERWIJK, Sophie (ed.) – *Monumental Industry. The Production of Tomb Monuments in England and Wales in the Long Fourteenth Century*. Donington: Shaun Tyas, 2010

- BAGLIANI, Agostino Paravicini; SPIESER, Jean-Michel; WIRTH, Jean (coord.) – *Le portrait: la représentation de l'individu*. Firenze: Sismel – Edizioni del Galuzzo, 2007

- BAKER, Anneke B. Mulder (ed.) – *Seeing and Knowing. Women and Learning in Medieval Europe 1200-1550*. Turnhout (Belgium): Brepols Publishers, 2004

- BERNIS MADRAZO, Carmen – *Indumentaria medieval española*. Madrid: 1955

- BARRAL RIVADULLA, M^a Dolores – Las relaciones Galicia-Portugal en el gótico: la escultura. *Portugal: encruzilhada de culturas, das artes e das sensibilidades*. II Congresso Internacional de História da Arte (2001). Actas. Almedina, 2004, pp. 601-615

- BARROCA, Mário Jorge – Cenas de passamento e de lamentação na escultura funerária medieval portuguesa (séculos XIII a XV). *Revista da Faculdade de Letras*. II Série. Vol. XIV. Porto: 1997, pp. 655-684

- *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422). Corpus Epigráfico Medieval Português*. Tomos 1 e 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2000

– Memórias. *História da Vida Privada em Portugal*. Dir. José Mattoso. Vol. I – A Idade Média. Coord. Bernardo Vasconcelos e Sousa. Círculo de Leitores e Temas e Debates, Set. 2010, pp. 418-456

• BASCHET, Jérôme – Âme et corps dans l'Occident médiéval: une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme. *Archives de sciences sociales des religions* [Em linha]. 112 (Outubro-Dezembro 2000). Posto em linha a 19 de Agosto de 2009. URL: <http://assr.revues.org/20243>

– Distinction des sexes et dualité de la personne dans les conceptions anthropologiques de l'Occident médiéval. *Ce que le genre fait aux personnes*. Dir. Irène Théry e Pascale Bonnemère. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2008, pp. 175-195

– La distinction des sexes dans l'au-delà médiéval. *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [Em linha]. 26 (2007). Presses universitaires du Mirail. Posto em linha a 01 de Janeiro de 2010. URL: <http://clio.revues.org/index5363.html>

– *L'iconographie médiévale*. Paris: Gallimard, 2008

• BEIRANTE, Maria Ângela – As mancebias nas cidades medievais portuguesas. *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão Histórica e Perspectivas Actuais*. Colóquio (20-22 de Março de 1985). Actas. Vol. I. Coimbra: Instituto de História Económica e Social. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1986, pp. 221-241

– Para a História da Morte em Portugal (Sécs. XII-XIV). *Estudos de História de Portugal*. Vol. 1 (séc. X-XV). Lisboa: Editorial Estampa, 1982, pp. 359-383

• BELL, Susan Groag – Medieval Women Book Owners: Arbiters of Lay Piety and Ambassadors of Culture. Sisters and Workers in the Middle Ages. *Signs*. Vol. 7. N°. 4 (Summer, 1982). Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 742-768. URL: <http://www.jstor.org/stable/3173638>

• BELTING, Hans – *Image et culte. Une histoire de l'image avant l'époque de l'art*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998

– *L'histoire de l'art est-elle finie?*. [s.l.]: Gallimard, 2007

• BENEVIDES, Francisco da Fonseca – *Rainhas de Portugal*. Lisboa: Livros Horizonte, 2007. [Edição original: Typographia Castro Irmão, 1878]

• BERKELEY, Alice; LOWNDES, Susan – *English Art in Portugal*. Lisboa: Edições Inapa, 1994

• BORNGÄSSER, Barbara, KARGE, Henrik, KLEIN, Bruno (eds.) – *Grabkunst und Sepulchralkultur in Spanien und Portugal. Arte funerario y cultura sepulcral en España y Portugal*. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2006

• BOULNOIS, Olivier – *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Age. V^e-XVI^e siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 2008

• BOXER, Marylin - «Women's Studies» aux Etats-Unis: trente ans de succès et de contestation. *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [Em linha]. 13 (2001). Presses universitaires du Mirail. Posto em linha a 14 de Novembro de 2006. URL: <http://clio.revues.org/index142.html>

- BRAGA, Paulo Drumond – Casamentos reais portugueses. Um aspecto do relacionamento ibérico e europeu (séculos XII-XIV). *IV Jornadas Luso-Espanholas da História Medieval – As relações de Fronteira no Século de Alcañices*. Vol. II. Porto: Instituto de Documentação Histórica da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1998, pp. 1531-1537

- Protecção Régia à Capela da Infanta D. Constança, Mulher de D. Pedro I. *Revista da Biblioteca Nacional de Lisboa*. S. 2. 9 (2). Julho-Dezembro 1994, pp. 7-19

- BRAGA, Paulo Drumond; BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond – Santarém e a família real portuguesa (1147-1449). *Santarém na Idade Média*. Actas do Colóquio (13-14 Março 1998). Santarém: Câmara Municipal de Santarém, 2007, pp. 117-127

- BULLÓN-FERNÁNDEZ, María (ed.) – *England and Iberia in the Middle Ages, 12th-15th Century. Cultural, literary and political exchanges*. New York: Palgrave Macmillan, 2007

- BYNUM, Caroline Walker – *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 1991

- Material Continuity, Personal Survival, and the Resurrection of the Body: a Scholastic. Discussion in Its Medieval and Modern Contexts. *History of Religions*. Vol. 30. No. 1. The Body (Aug. 1990). The University of Chicago Press, pp. 51-85. URL: <http://www.jstor.org/stable/1062792>

- CACIOLA, Nancy – Wraiths, Revenants and Ritual in Medieval Culture. *Past & Present*. No. 152 (Aug. 1996), pp. 3-45. Oxford University Press. Consultado a 10/02/2011. URL: <http://www.jstor.org/stable/651055>

- CARNEIRO, Maria Isabel Barbeito – Los Franciscanos y la Causa Femenina. Apuntes Bibliográficos. *El Franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y Perspectivas*. I Congreso Internacional . Madrid, 22-27 septiembre 2003. Org. Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos. Barcelona: Ingoprint, 2005, pp. 125-145

- CARVALHO, Elisa Maria Domingues da – A Morte Régia em Portugal na Idade Média. Aspectos Rituais e Atitudes Perante a Morte. *Cadernos do Noroeste*. Vol. 9 (2), 1996. Braga: Centro de Ciências Histórias e Sociais da Universidade do Minho, pp. 157-248

- CAVERO DOMÍNGUEZ, Gregoria – Monarquía y Nobleza: su Contribución a las Fundaciones de Clarisas en Castilla y León (Siglos XIII-XV). *Las Clarisas en España y Portugal*. Actas de Congresso. Actas II. Vol. I. Salamanca: 1993, pp. 257-279

- CEPEDA, Isabel Vilares – Os Livros da Rainha D. Leonor, segundo o código 11 352 da Biblioteca Nacional, Lisboa. *Revista da Biblioteca Nacional*. Série 2. Vol. 2. Nº 2.. Lisboa: Biblioteca Nacional, Julho-Dezembro 1987, pp. 51-81

- CHIFFOLEAU, Jacques – Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Âge. *Faire croire, modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIII^e au XV^e siècle*. Rome: École Française de Rome, 1981, pp. 235-256

- CLARK, Elizabeth A. – Women, Gender, and the Study of Christian History. *Church History*. 70:3 (September 2001). The American Society of Church History, pp. 395-426

- COCHERIL, Maur – Les Infantes Teresa, Sancha, Mafalda et l'Ordre de Cîteaux au Portugal. *Revista Portuguesa de História*. Tomo XVI. Coimbra: Instituto de História Económica e Social / Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1978, pp. 33-49

- COELHO, Maria Helena da Cruz – *D. João I*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2005

- COELHO, Maria Helena da Cruz – Esboço sobre a vida e obra da rainha Santa Isabel. *Monumentos*. Nº 18 (Março 2003). Lisboa: DGEMN, 2003, pp. 25-33

- COELHO, Maria Helena da Cruz; MARTINS, Rui Cunha – O monaquismo feminino cisterciense e a nobreza medieval portuguesa (séculos XIII-XIV). *Theologica*. II Série. Vol. XXVIII. Fasc. 2. Braga: Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, 1993, pp. 481-508

- COELHO, Maria Helena da Cruz; VENTURA, Leontina – A mulher como um bem e os bens da mulher. *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão Histórica e Perspectivas Actuais*. Colóquio (20-22 de Março de 1985). Actas. Vol. I. Coimbra: Instituto de História Económica e Social. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1986, pp. 51-90

– Os Bens de Vataça.

Visibilidade de uma Existência. *Revista de História das Ideias*. Vol. 9. Coimbra: Instituto de História das Ideias da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1987, pp. 33-77

– Vataça – uma dona

na vida e na morte. *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*. Vol. I. Porto: Centro de História da Universidade do Porto / Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987, pp. 159-193

- COLEMAN, Joyce – Philippa of Lancaster, queen of Portugal – and patron of the Gower translations? *England and Iberia in the Middle Ages, 12th-15th Century. Cultural, literary and political exchanges*. New York: Plagave Macmillan, 2007, pp. 135-165

- CORREIA, Vergílio – *Obras*. 5 vols.. Coimbra: 1946-1979
 - Mudança dos Túmulos Reais de Alcobaça. *O Instituto*. Revista Científica e Literária. Vol. 77. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1929, pp. 273-293

- COSTA PARETAS, María de las Mercedes – Leonor de Portugal, Reina de Aragón (1347-1348). *Bracara Augusta*. Vol. XVIII-XIX. N^{os} 41-42 (53-54). Braga: [s.e.], 1965, pp. 3-11

- COURCELLES, Dominique de; VAL JULIÁN, Carmen (études réunis par) – *Des femmes et des livres. France et Espagnes, XIV^e-XVII^e siècles*. Actes de la journée d'étude organisée par l'École nationale de chartres et l'École normale supérieure de Fontenay/Saint-Cloud (Paris, 30 avril 1998). Paris: École des Chartres, 1999

- CROSS, Peter – Visual Representation and Affective Relations. *The Lady in Medieval England 1000-1500*. United Kingdom: Wrens Park, 1998, pp. 73-114

- CUNHA, Mafalda Soares da – A Nobreza Portuguesa no Início do Século XV: renovação e continuidade. *Revista Portuguesa de História*. T. XXXI. Vol. 2 (1996). Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, pp. 219-252

- DAVID, Dionísio M. M. – *Escultura Funerária Portuguesa do Século XV*, Dissertação de Mestrado em História da Arte. Texto Policopiado. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, [1989]

- DECTOT, Xavier – Les Cimetières aux Rois et leur Évolution en León et en Castille du XI^e au XIII^e Siècle. *Hortis Artium Medievalium*. Journal of the International

Research Center for Late Antiquity and Middle Ages. Vol. 10. Zagreb-Motovun: 2004, pp. 55-63

– *Les tombeaux des familles royales de la péninsule ibérique au Moyen Âge*. Turnhout: Brepols, 2009

– *Pierres Tombales Médiévales. Sculptures de l’au-delà*. Rempart: Desclée de Brouwer, 2006

• DELGADO VALERO, Clara – La corona como insignia de poder durante la Edad Media. *Anales de la Historia del Arte*. Nº 4. Homenaje al Prof. Dr. D. José M^a de Azcárate (1994). Madrid: Ed. Complutense, 1994, pp. 747-763

• DIAS, Nuno Pizarro – Dinis e Isabel, uma difícil relação conjugal. *Revista Portuguesa de História*. Tomo XXXI. Vol. II. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra / Instituto de História Económica e Social, 1996, pp. 129-165

• DÍAZ MARTÍN, Luis Vicente – Las fluctuaciones en las relaciones castellano-portuguesas durante el reinado de Alfonso IV. *IV Jornadas Luso-Espanholas da História Medieval – As relações de Fronteira no Século de Alcañices*. Vol. II. Porto: Instituto de Documentação Histórica da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1998, pp. 1231-1254

• DUBY, Georges – *Il Potere delle Donne*. Roma-Bari: Editoria Laterza, 2008 (ed. original: Paris, Gallimard, 1995)

• DUGGAN, Anne J. (ed.) – *Queens and Queenship in Medieval Europe*. Proceedings of a Conference held at King’s College London April 1995. Woodbridge: The Boydell Press, 1997

- EARENFIGHT, Theresa (ed.) – *Queenship and Political Power in Medieval and Early Modern Spain*. Aldershot: Ashgate, 2005

- ERLANDE-BRANDENBURG, Alain – *Le Roi est Mort. Étude les funérailles, les sépultures et les tombeaux des rois de France jusqu'à la fin du XIII^e siècle*. Genève: Droz, 1975

- ERLER, Mary C. – *Women, Reading and Piety in Late Medieval England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002

- ESPAÑOL BERTRAN, Francesca – *Sicut ut decet. Sepulcro y espacio funerario en la Cataluña bajomedieval. Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España Medieval*. Pamplona: EUNSA, 2002, pp. 95-148

- FEIO, Alberto – *Dois Sepulcros Medievais e seus Artistas*. Coimbra: Coimbra Editora, 1925

- FERNANDES, Carla Varela – *A imagem de um rei: análise do túmulo de D. Fernando*. Lisboa: Associação de Arqueólogos Portugueses / Museu Arqueológico do Carmo, 2009

- Construção Imagética do herói-mártir. O caso de D. Rodrigo Sanches. *Artis*. N° 9-10 (2010-2011). Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2002, pp. 109-124

- *Memórias de Pedra. Escultura Tumular Medieval da Sé de Lisboa*. Lisboa, IPPAR, 2001

– O Bom Rei sabe Bem Morrer. Reflexões sobre o túmulo de D. Dinis. *Actas do Encontro sobre D. Dinis em Odivelas*. Edições Colibri / Câmara Municipal de Odivelas, 2011, pp. 71-92

– *Poder e Representação. Iconologia da Família Real Portuguesa. Primeira Dinastia. Séculos XII a XIV.*. Tese de Doutoramento em História da Arte. Lisboa: Faculdade de Letras de Lisboa, 2004, 2 vols.

– Proposta de identificação de um jacente medieval. O infante D. João. *Artis*. Nº 5 (2006). Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2006, pp.73-86

- FERNANDES, Fátima Regina – A extinção da linhagem varonil dos Menezes de Albuquerque em Castela e suas implicações na administração do seu património em Portugal. *História*. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. II Série. Vol. XV-2. Porto: 1998, pp. 1453-1467

- FERNANDES, Hermenegildo – *D. Sancho II*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006

- FERNANDES, Hermenegildo; AFONSO, Luís U. – Do luxo à economia do dom: em torno do tesouro da rainha D. Beatriz (1349-1358). *Clio. Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*. 16/17 (2008), pp. 363-394

- FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Etelvina – El Arca Santa de Oviedo y sus precedentes. De Alfonso II a Alfonso VI. *Alfonso VI y su legado*. Actas del Congreso Internacional (Sahagún, 29 de octubre al 1 de noviembre de 2009). León: 2012, pp. 311-343

– El conocimiento del pasado a través del *Libro de la Ciudad de las Damas* de Christine de Pizan. *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* (U.A.M.). Vol. XIX, 2007, pp. 35-49

– *Que los reyes vestiesen paños de seda, com oro, e com piedras preciosas*. Indumentarias ricas en la Península Ibérica (1180-1300): entre la tradición islámica y el Occidente cristiano. *Simpósio Internacional «El legado del a-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media»*. Valladolid: Fundación del Património Histórico de Castilla y León, 2007, pp. 367-408

– *Regalia*, símbolos episcopales y el ajuar litúrgico en el *Liber Testamentorum* de la Catedral de Oviedo. *Imágenes del Poder en la Edad Media*. Estudios *in Memoriam* del Prof. Dr. Fernando Galván Freile. León: 2011, pp. 163-181

• FERREIRA, Emídio Maximiano – *A Arte Tumular Medieval Portuguesa (Séculos XII-XV)*, Dissertação de Mestrado em História da Arte. Texto Policopiado. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1986

• FERREIRA, Manuel Pedro – Os Instrumentistas Musicais no Túmulo de D. Inês de Castro. *Estudos em Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*. Coord. Fernando Oliveira Baptista, Joaquim Pais de Brito, M^a Lúcia Braga e Benjamim Ferreira. [s.l.]: Centro de Estudos de Etnologia / INIC, 1989, pp. 167-186

• FIGANIÈRE, Frederico Francisco de – *Memórias das Rainhas de Portugal*. Lisboa: Typographia Universal, 1859

• FRAGA SAMPEDRO, Maria Dolores – La figura yacente de doña Constança de Noronha: un analisis iconográfico a la luz de los textos de San Buenaventura. *Las Clarisas en España y Portugal*. Congresso Internacional. Actas. Vol. II /1. Braga: Universidade Católica Portuguesa / Faculdade de Teologia, 1990, pp. 89-99

- FRANCO MATA, Ángela – Iconografía funeraria gótica en Castilla y León (siglos XIII y XIV). *De Arte*. 2 (2003), pp. 47-86

- Imagen del yacente en la Corona de Castilla (ss. XIII-XV). *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*. Nº 20. Madrid: 2002, pp. 121-144

- FRANCO SILVA, Alfonso; GARCIA LUJAN, José António – Los Pacheco. La imagen mítica de un linaje portugués en tierras de Castilla. *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*. Vol. III. Porto: Instituto de Nacional de Investigação Científica / Centro de História da Universidade do Porto, 1989, pp. 943-991

- FOURNES, Ghislaine – Iconologie des infantes (*Tumbo A* et *Tumbo B* de cathédrale de Saint-Jacques de Compostelle et *Tumbo* de Touxos Outos). *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales*. 5 (2008). Alphonse X le Sage

- GARCIA, Charles – Violante Sánchez, fille de roi et filleule de reine. *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales* [em linha]. 5 (Junho 2008). Alphonse X le Sage. Posto em linha a 26 de Maio de 2010. Consultado a 1 de Abril de 2011. URL: <http://e-spania.revues.org/11183>

- GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel – La historiografía de tema medieval hispano: una reflexión sobre el oficio y la producción del medievalista en los años 1982 a 2007. *Medievalista* [Em linha]. Número 7 (2009). [Consultado 20-12-2010]. URL: <http://www.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA7/PDF7/PDF-Cortazar.pdf>

- GATHERCOLE, Patricia M. – *The Depiction of Women in Medieval French Manuscript Illumination*. Lewinston: The Edwin Mellen Press, 2000

- GOMES, Rita Costa – *A Corte dos Reis de Portugal no final da Idade Média*. Linda-a-Velha: Difel, 1995

– D. Fernando I. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2005

– Sobre a Festa e o Rito, na Corte Medieval. *Cadernos do Noroeste*. Vol. 9 (2), 1996. Braga: Centro de Ciências Histórias e Sociais da Universidade do Minho, pp. 9-22

• GOMES, Saúl António – A Memória dos Fiéis Defuntos no Obituário da Sé de Lamego. *Biblos*. Vol. LXXII. Coimbra: 1996, pp. 149-174

– As ordens mendicantes na Coimbra medieval: notas e documentos. *Lusitânia Sacra*. 2ª Série. 10 (1998). Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa - Universidade Católica Portuguesa, 1998, pp. 149-215

– Os Panteões Régios Monásticos Portugueses nos Séculos XII e XIII. *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães – D. Afonso Henriques e a sua Época*. Guimarães: Câmara Municipal / Universidade do Minho, 2000, pp. 283-295

– Uma dama na Leiria medieval: Beatriz Dias, “manceba del-rei” D. Pedro I. *Biblos. Revista da Faculdade de Letras*. Vol. LXXVII. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2001, pp. 115-143

– *Visitações a Mosteiros Cistercienses em Portugal. Séculos XV e XVI*. Lisboa: Ministério da Cultura / IPPAR, 1998

• GONÇALVES, António Nogueira – O Narthex Românico da Igreja de Sta. Cruz de Coimbra. *Petrus Nonius*. Vol. IV. Fasc. 1-2. Porto: Imprensa Portuguesa, 1942

- GONÇALVES, Iria – Notas sobre a Identificação Social Feminina nos finais da Idade Média. *Medievalista* [Em linha]. Nº 5 (Dezembro 2008). [Consultado 31-08-2010]. URL: <http://www.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA5/medievalista-iria.htm>
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel – Las relaciones entre Portugal y Castilla durante el siglo XIII. *IV Jornadas Luso-Espanholas da História Medieval – As relações de Fronteira no Século de Alcañices*. Vol. I. Porto: Instituto de Documentação Histórica da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1998, pp. 1-24
- GOULÃO, Maria José – Figuras do Além. A escultura e a tumulária. *História da Arte Portuguesa*. Dir. Paulo Pereira. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995, pp. 156-179
- GRAF, Gerard, REAL, Manuel Luís – *Portugal Roman*. 2 vols. Yonne: 1986
- GREEN, Monica – Women's Medical Practice and Health Care in Medieval Europe *Signs*. Vol. 14. Nº 2. Working Together in the Middle Ages: Perspectives on Women's Communities (Winter 1989). Chicago: The University of Chicago Press, 1989, pp. 434-473
- GREGORY, Candace Gregory – Raising the good wife: mothers and daughters in fifteenth -century England. *Reputation and Representation in Fifteenth-Century Europe*. Ed. Douglas L. Biggs, Sharon D. Michalove, A. Compton Reeves. Leiden-Boston: Brill, 2004, pp. 145-167
- GUERREAU, Alain – Situation de l'Histoire Médiévale (esquisse). *Medievalista* [Em linha]. Número 5 (2008). [Consultado 21-12-2010]. Disponível em <http://www.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA5/PDF5/01-Alain-Guerreau.pdf>

- HENRIET, Patrick – Infantes, *Infantaticum*. Remarques introductives. *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales*. 5 (2008). Alphonse X le Sage

- HILL, Erica – Lineage Interests and Nonreproductive Strategies. An evolutionary Approach to Medieval Religious Women. *Human Nature*. Vol. 10. Nº 2. New York: Walter de Gruyter, 1999, pp. 109-134

- HOUTS, Elisabeth van – The state of research. Women in medieval history and literature. *Journal of Medieval History*. 20 (1994), pp. 277-292

- HUARTE Y HECHENIQUE, Amalio – *Pedro I de Castilla y la Infanta Beatriz de Portugal*. Madrid: Tipografia de Archivos. Olózaga, I., 1934

- JARDIN, Jean-Pierre – Le rôle politique des femmes dans la dynastie Trastamare. *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales* [Em linha]. 1 (2006). Posto em linha a 17 de Julho de 2010. Consultado a 11 de Abril de 2011. URL: <http://e-spania.revues.org/322>

- KLAPISCH-ZUBER, Christiane (dir.) – *História das Mulheres*. Vol. 2 – A Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1990

- KLINKA, Emmanuelle – Le pouvoir au féminin dans la Castille médiévale: une deuxième voie? *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales* [Em linha] 1 (2006). Posto em linha a 09 de Julho de 2010. Consultado a 11 de Abril de 2011. URL: <http://e-spania.revues.org/324>

- KORRODI, Ernesto – *Alcobaça. Estudo Histórico-Acheológico e Artístico da Real Abbadia de Santa Maria de Alcobaça*. Porto: Litografia Nacional, 1929

- LADERO QUESADA, Manuel Fernando – Recibir princesas y enterrar reinas (Zamora 1501 y 1504). *Espacio, Tiempo y Forma*. Série III. Hª Medieval. T. 13, 2000, pp. 119-137

- LAUWERS, Michel – L'institution et le genre. À propos de l'accès des femmes au sacré dans l'Occident médiéval. *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [Em linha]. 2 (1995), pp. 67-78. Posto em linha a 01 de Janeiro de 2005. URL: <http://clio.revues.org/index497.html>

- Le cimetière dans le Moyen Âge latin. Lieu sacré, saint et religieux. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 54^e année. N. 5, 1999, pp. 1047-1072. URL: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1999_num_54_5_279800

- Le «sépulcre des pères» et les «ancêtres». Notes sur le culte des défunts à l'âge seigneurial. *Médiévales*. N° 31 (1996), pp. 67-78

- LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean-Claude (dir.) – *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*. [Paris]: Fayard, 1999

- LEMAIRE, Claudine; HENRY, Michèle (coord.) – *Isabelle de Portugal. Duchesse de Bourgogne, 1397-1471*. Bruxelle: Bibliothèque royales Albert I^{er}, 1991

- LETT, Didier – Le corps de la jeune fille. Regards de clercs sur l'adolescente aux XIIe-XIVe siècles. *Clio. Histoire, femmes et sociétés*. Numéro 4 (1996). Le temps des jeunes filles. Posto em linha a 01 de Janeiro de 2005. Consultado a 05 de Abril de 2011. URL: <http://clio.revues.org/index432.html>

• LETT, Didier; MATTEONI, Olivier – Princes et princesses à la fin du Moyen Âge. *Médiévales* [Em linha]. 48 (Primavera 2005). Posto em linha a 02 de Março de 2005.
URL: <http://medievales.revues.org/832>

• LEWIS, Katherine J.; MENUGE, Noël James; PHILIPS Kim M. (ed.) – *Young Medieval Women*. United Kingdom: Sutton Publishers, 1999

LOURENÇO, Vanda – Lopo Fernandes Pacheco: um valido de D. Afonso IV. *Medievalista* [Em linha]. Ano 2. Número 2 (2006). [Consultado 14-05-2012].

URL: <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/medievalista2/medievalista-lopo.htm>

• MACCASH, June Hall – The Cultural Patronage of Medieval Women: An Overview. *The Cultural Patronage of Medieval Women*. Ed. June Hall MacCash. Athens & London: The University of Georgia Press, 1996, pp. 1-49

• MACEDO, Diogo de – Os túmulos de Alcobaça. *Ocidente*. Lisboa: 1

• MACEDO, Francisco Pato de – Isabel de Aragão. Rainha de Portugal, Peregrina de Santiago. III Memorial Filgueira Valverde. Santiago e a Peregrinación. Pontevedra: Publicación da Cátedra Filgueira Valverde, 2004, pp. 9-43

– O Descanso Eterno. A Tumulária. *História da Arte Portuguesa*. Dir. Paulo Pereira. Lisboa, Círculo de Leitores, 1995, pp. 434-455

– O Hospital de Santa Isabel junto ao Mosteiro de Santa-Clara-a-Velha de Coimbra. *João Afonso de Santarém*. Santarém: Câmara Municipal de Santarém, 2000, pp. 146-159

– O Túmulo gótico de Santa Isabel. *Imagen de la Rainha Santa. Santa Isabel, Infanta de Aragón y Reina de Portugal*. Catálogo de Exposição. Zaragoza: 1999, pp. 93-114

– *Santa Clara-a-Velha de Coimbra. Singular Mosteiro Mendicante*. Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Policopiado. Coimbra: 2006

- MACEDO, Francisco Pato de; GOULÃO, Maria José – Les tombeaux de Pedro et Inês: la mémoire sacralisée d'un amour clandestin. *Memory and Oblivion. Proceedings of the XXIXth International Congress of the History of Art held in Amsterdam*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 491-498

- MARQUES, Maria Alegria Fernandes; DIAS, Nuno Pizarro; SÁ-NOGUEIRA, Bernardo; VARANDAS, José; OLIVEIRA, António Resende de – *As primeiras rainhas. Mafalda de Mouriana. Dulce de Barcelona e Aragão. Urraca de Castela. Mécia Lopes de Haro. Beatriz Afonso*. Coleção *Rainhas de Portugal*. Coord. Ana Maria S. A Rodrigues, Isabel dos Guimarães Sá e Manuela Santos Silva. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2012

- MARTIN, Therese – The Art of a Reigning Queen as Dynastic Propaganda in Twelfth-Century Spain. *Speculum*. 80 (2008). The Medieval Academy of America / Cambridge University Press, pp. 1134-1171

- MARTÍN PRIETO, Pablo – La fundación del Monasterio de Santa Clara de Alcocer (1252-1260). *Hispania Sacra*. 57 (2005), pp. 227-241

URL: <http://pci204.cindoc.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/122/120>

- MARTINDALE, Andrew – Patrons and Minders: The Intrusion of the Secular into Sacred Spaces in the Late Middle Ages. *The Church and the Arts*. Papers read at the

1990 Summer Meeting and the 1991 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. Diana Wood. Oxford:Blackwell Publishers, 1992, pp. 143-178

- MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier – El sepulcro de la dama en la Navarra medieval. *La dama en la corte bajomedieval*. Dir. Martí Aurell. Barañáin (Navarra): Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2001, pp. 119-147

– En torno a la iconografía de la familia en el Occidente medieval. La familia en la Edad Media: XI semana de estudios medievales (Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 2000). Coord. José Inacio de la Iglesia Duarte, 2001, pp. 403-454

- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, María Martínez – La imagen del rey a través de la indumentaria: el ejemplo de Juan I de Castilla. *Bulletin Hispanique*. Tome 96. Nº 2 (1994), pp. 277-287

- MARTINS, Alcina Manuela de Oliveira – A mulher entre a norma e a prática na Idade Média portuguesa. *Os Reinos Ibéricos na Idade Média*. Livro de Homenagem ao Prof. Douto Humberto Carlos Baquero Moreno. Coord. Luís Adão da Fonseca, Luís Carlos Amaral e Maria Fernanda Ferreira Santos. Vol. I. Porto: Livraria Civilização Editora, 2003, pp. 99-102

- MATTOSO, José – A morte dos reis na cronística pré-afonsina. *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*. Dir. José Mattoso. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1996, pp. 187-200

– A mulher e a família. *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão Histórica e Perspectivas Actuais*. Colóquio (20-22 de Março de 1985). Actas. Vol. I. Coimbra: Instituto de História Económica e Social. Faculdade de Letras da. Universidade de Coimbra, 1986, pp. 35-49

– A nobreza medieval portuguesa no contexto peninsular. *IV Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval – As relações de Fronteira no Século de Alcañices*. Vol. 2. Porto: Instituto de Documentação Histórica da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1998, pp. 1019-1044

(dir.) – *História da Vida Privada*. Vol. I – A Idade Média. Coord. Bernardo Vasconcelos e Sousa. Círculo de Leitores e Temas e Debates, Set. 2010

(dir.) – *História de Portugal*. Vols. 1-3. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 1995

– O corpo, a saúde e a doença. *História da Vida Privada*. Dir. José Mattoso. Vol. I. A Idade Média. Coord. Bernardo Vasconcelos e Sousa. [s.l.]: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2010, pp. 348-374

– O culto dos mortos em Cister no tempo de São Bernardo. *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*. Dir. José Mattoso. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1996, pp. 87-107

– O culto dos mortos no fim do século XI. *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*. Dir. José Mattoso. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1996, pp. 75-85

– O imaginário do além-túmulo nos exempla peninsulares da Idade Média. *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*. Dir. José Mattoso. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1996, pp. 217-232

– O pranto fúnebre na poesia trovadoresca galego-portuguesa. *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*. Dir. José Mattoso. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1996, pp. 201-215

– Os rituais da morte na liturgia hispânica (séculos VI a XI). *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*. Dir. José Mattoso. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1996, pp. 55-74

• MCNAMARA, Jo Ann – The Herrenfreage: The Restructuring of the Gender System, 1050-1150. *Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages*. Ed. Claire A. Lees. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994, pp. 3-23

• MENÉNDEZ PIDAL, Gonzalo – *La España del siglo XIII leída en imágenes*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1986

• MICHALOVE, Sharon – Women as book collectors and disseminators of culture in late medieval England and Burgundy. *Reputation and Representation in Fifteenth-Century Europe*. Ed. Douglas L. Biggs, Sharon D. Michalove, A. Compton Reeves. Leiden-Boston: Brill, 2004, pp. 57-79

• MIRANDA, José Carlos – A Dimensão Literária da Cultura da Nobreza em Portugal no Século XIII. *IV Jornadas Luso-Espanholas da História Medieval – As relações de Fronteiro no Século de Alcañices*. Vol. II. Porto: Instituto de Documentação Histórica da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1998, pp. 1551-1565

• MOITEIRO, Gilberto Coralejo – Concepções e técnicas corporais na edificação do discurso hagiográfico. O caso das santas de Aveiro. *Cadernos de Literatura Medieval – Hagiografia Medieval*. Coord. Ana Maria Machado. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra (no prelo)

- MONTEIRO, João Gouveia – A cultura militar da nobreza na primeira metade de Quatrocentos. Fontes e Modelos Literários. *Revista de História das Ideias*. Vol. 19 (1997). Coimbra: Instituto de História e Teoria das Ideias da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, pp. 195-228

- MONTEIRO, Sandra Amaral – Da Infanta Branca Afonso à D. Branca de Garrett. *IV Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval – As relações de Fronteira no Século de Alcañices*. Vol. II. Porto: Instituto de Documentação Histórica da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1998, pp. 1603-1621

- MORANT, Isabel (dir.) – *Historia de las Mujeres en España y América Latina*. Vol. I – De la Prehistoria a la Edad Media. Coord. M.^a Á. Querol, C. Martínez, R. Pastor e A. Lavrin. Madrid: Cátedra, 2005

- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela – Isabel Santa Isabel Reina de Portugal: Una Infanta Aragonesa Paradigma de Religiosidad y Comportamiento Femenino en el Portugal Bajomedieval. *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*. Vol. 3. Porto: Centro de História da Universidade do Porto / Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987, pp. 1127-1143

- *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1988

- NATIVIDADE, M. Vieira – *Ignez de Castro e Pedro o Cru perante a Iconographia dos seus Tumulos*. Lisboa: A Editora, 1910

- NIETO SORIA, José Manuel – Tiempos y lugares de la «realeza sagrada» en la Castilla de los siglos XII al XV. *Anexes des CLCHM*. Vol. 15 (2003), pp. 263-284

• NOGALES RINCÓN, David – Cultura visual e genealogía en la corte regia de Castilla durante la segunda mitad del siglo XV. *e-Spania [em linha]*. 11 (Junho 2011). Posto em linha a 6 de Junho de 2011. Consultado a 5 de Julho de 2011. URL: <http://e-spania.revues.org/20362>

– La memoria funeraria regia en el marco de la confrontación política. *El conflicto en escenas. La pugna política como representación en la Castilla bajomedieval*. Dir. José Maue Nieto Soria. Madrid: Sílex, 2010, pp. 323-355

– *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la Capilla Real (1252-1504)*. Tese de Doutoramento apresentada à Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia Medieval. Madrid: 2009

• NOLAN, Kathleen – *Queens in Stone and Silver. The creation of a visual imagery of queenship in Capetian France*. New York: Palgrave MacMillan, 2009

• NÚÑEZ RODRÍGUEZ, Manuel – *Casa, Calle, Convento. Iconografía de la mujer bajomedieval*. Santiago de Compostela: Servicios de Publicaciones e Intercambio Científico/Universidad de Santiago de Compostela, 1997

– El concepto de la muerte en la “aetas imperfecta”: iconografía del niño. *La idea y el sentimiento de la muerte en la Historia y en el Arte de la Edad Media (II)*. Ciclo de conferencias celebrado del 15 al 19 de Abril de 1991. Universidade de Compostela: 1992, pp. 37-64

– *Religio regis y culto al poder. Propaganda & Poder. Congresso Peninsular de História da Arte*. Coord. Cient. Ivo Castro, Maria João Neto e Vítor Serrão. Lisboa: Edições Colibri, 2001p. 95-113

- OLIVEIRA, Ana Maria Rodrigues – A criança. *História da Vida Privada em Portugal*. Dir. José Mattoso. Vol. I – A Idade Média. Coord. Bernardo Vasconcelos e Sousa. Círculo de Leitores e Temas e Debates, Set. 2010, pp. 260-299

– *As Representações da Mulher na Cronística Medieval Portuguesa. Séculos XII a XIV*. Dissertação de Mestrado apresentada à FCSH-UNL. Lisboa: 1997, 2 Vols.

– Mulheres e Fronteira na Cronística Medieval
Dionisina. *IV Jornadas Luso-Espanholas da História Medieval – As relações de Fronteira no Século de Alcañices*. Vol. II. Porto: Instituto de Documentação Histórica da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1998, pp. 1581-1594

– *Rainhas Medievais de Portugal. 17 mulheres, 2 dinastias, 4 séculos de História*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2010

- OLIVEIRA Ana Rodrigues; OLIVEIRA, António Resende de – A mulher. *História da Vida Privada*. Dir. José Mattoso. Vol. I. A Idade Média. Coord. Bernardo Vasconcelos e Sousa. [s.l.]: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2010, pp. 313-315.

- OLIVEIRA, António Resende de – A Cultura da Nobreza (sécs. XII-XIV). Balanço sem perspectivas. *Medievalista* [Em linha]. Ano 3. Número 3 (2007). [Consultado 06-07-2010].

URL:

<http://www.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA3/medievalista-nobreza.htm>

- ORMROD, W. Mark – Queenship, Death and Agency: The Commemoration of Isabella of France and Philippa of Hainault. *Memory and Commemoration in Medieval England*. Proceedings of the 2008 Harlaxton Symposium. Ed. Caroline M. Barron e Clive Burgess. Donington: Shaun Tyas, 2010, pp. 87-103

• PEREIRA, Isaías da Rosa – Algumas considerações sobre o papel da mulher na Idade Média. *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão Histórica e Perspectivas Actuais*. Colóquio (20-22 de Março de 1985). Actas. Vol. II. Coimbra: Instituto de História Económica e Social. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1986, pp. 197-202

– O testamento de D. Urraca Lourenço, sepultada na Sé de Braga. *IX Centenário da dedicação da Sé de Braga*. Congresso Internacional. Actas. Vol. II /1. Braga: Universidade Católica Portuguesa / Faculdade de Teologia, 1990, pp. 89-99

• PERNOUD, Régine – *Immagini della donna nel medioevo*. Milano: Editorial Jaca Book SpA, 1998 (ed. original: Zodiaque, 1998)

• PIMENTA, Cristina – *D. Pedro I*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2005

• PINA, Isabel Castro – Ritos e imaginário da morte em testamentos dos séculos XIV e XV. *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*. Dir. José Mattoso. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1996, pp. 125-164

• PINHO, Sebastião Tavares de – O primeiro livro «feminista» português (séc. XVI). *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão Histórica e Perspectivas Actuais*. Colóquio (20-22 de Março de 1985). Actas. Vol. II. Coimbra: Instituto de História Económica e Social. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1986, pp. 203-221

• PINTO, Sérgio da Silva – O Sermão das Exéquias de D. Inês de Castro pelo Arcebispo de Braga, Dom João de Cardaillac, no problema do casamento da «mísera e mesquinha». *O Distrito de Braga*. Vol. I. Braga: 1961, pp. 161-188

- PIZARRO, José Augusto de Sotto Mayor – *D. Dinis*. Rio de Mouro: Temas & Debates / Círculo de Leitores, 2008

– *Linhagens Medievais Portuguesas. Genealogias e Estratégias (1279-1325)*. Porto: Centro de Estudos de Genealogia, Heráldica e História da Família da Universidade Moderna, 1999, 3 vols.

- POMAR, Rosa – Memória Tumular de Rainhas, Infantas e Fidalgas em Portugal (1250-1350). *Revista da Faculdade de Letras. História*. II Série. Vol. XV-2. 1998. Porto: Universidade do Porto, pp. 1509-1530

- RAMÔA, Joana – A Estigmatização de São Francisco de Assis, representação exemplar de *Franciscus alter Christus* na escultura tumular medieval portuguesa. Actas do III Congresso Internacional *El Franciscanismo en la Península Ibérica. El viaje de San Francisco por la Península Ibérica y su legado (1214-2014)*. Vol. 1. Córdoba: Ediciones el Almendro / Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2010, pp. 455-478

– *Christus Patiens. Representações do Calvário na Escultura Tumular Medieval Portuguesa*. Lisboa: Instituto de História da Arte da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2008

– Isabel de Aragão, rainha e santa de Portugal: o seu jacente medieval como imagem excelsa de santidade. *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*. Vol. 27 – 2010 / II Série. Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa / Edições Húmus, 2010, pp. 63-81

– Listening to Women through Funerary Art and Practices: an Overview of the Feminine Agency in Portuguese Church Monuments of the Fourteenth-Century. *Monuments and Monumentality in Medieval and Early Modern Europe*.

Papers of the Conference held in 13-14 August 2011 at the University of Stirling (Scotland), 2012 (em publicação)

– Os centros de produção escultórica medieval de Coimbra e Santarém: um olhar dirigido à iconografia do Calvário na escultura tumular medieval portuguesa. *Arte Teoria*. Revista do Mestrado em Teorias da Arte Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa. Volume 11. Ano 2008, pp. 109-123

– O programa funerário dos reis fundadores da dinastia de Avis, D. João I e D. Filipa de Lencastre, no Mosteiro de Santa Maria da Vitória, na Batalha. *Revista de Estudos Anglo-Portugueses*. Lisboa: Centre for English, Translation and Anglo-Portuguese Studies, 2011 (em publicação)

• RAMOS, Rui (coord.) – *História de Portugal*. 3ª edição. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2010

• RÊPAS, Luís Miguel – A fundação do Mosteiro de Almoester: novos documentos para uma velha questão. Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias. Vol. 2. Porto: 2006, pp. 105-122

• ROCHEWERT-ZUILI, Patricia – De Sancie à Bérengère. Les femmes et le pouvoir dans l'historiographie alphonsine et néo-alphonsine (XIII^e-XIV^e siècles). *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales*. 1 (2006): Femmes et gouvernement

– Urraque, Elvire et Sancie. Le rôle et la place des infantes dans l'historiographie castillane (XIII^e-XIV^e siècles). *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales*. 5 (2008). Alphonse X le Sage

- RODRIGUES, Ana Maria S. A. – For the Honor of Her Lineage and Body: The Dowers and Dowries of Some Late Medieval Queens of Portugal. *e-JPH*. Vol. 5. Number 1. Summer 2007, pp. 1-134

– Género, consumo sumptuário e mecenato nas monarquias de Aragão e Portugal no século XIV. Actas do XXX Encontro da Associação Portuguesa de História Económica e Social, realizado no ISEG, em Lisboa, a 19 e 20 de Novembro de 2010

- RODRIGUES, Jorge Manuel de Oliveira Rodrigues – *Galilea, Locus e Memória. Panteões, estruturas funerárias e espaços religiosos associados em Portugal do início do séc. XII a meados do séc. XIV: da formação à vitória do Salado*. Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa em Dezembro 2011. Texto Policopiado

- RODRÍGUEZ AMAYA, Esteban – *Bodas de Juan I de Castilla y Beatriz de Portugal (1383)*. Badajoz: Diputación Provincial de Badajoz / Institución de Servicios Culturales Publicaciones, 1948

- ROMERO PORTILLA, Paz – Implicaciones Gallegas en el Caso de Inés de Castro. *IV Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval – As relações de Fronteira no Século de Alcañices*. Vol. II. Porto: Instituto de Documentação Histórica da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1998, pp. 1493-1508

- ROSA, Maria de Lurdes – A fundação do Mosteiro da Conceição de Beja pela duquesa Dona Beatriz. *O Tempo de Vasco da Gama*. Dir. Diogo Ramada Curto. Lisboa: Difel / Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 1998, pp. 265-270

– A morte e o Além. *História da Vida Privada em Portugal*. Dir. José Mattoso. Vol. I – A Idade Média. Coord. Bernardo Vasconcelos e Sousa. Círculo de Leitores e Temas e Debates, Set. 2010, pp. 402-417

– Sagrado, devoções e religiosidade. *História da Vida Privada em Portugal*. Dir. José Mattoso. Vol. I – A Idade Média. Coord. Bernardo Vasconcelos e Sousa. Círculo de Leitores e Temas e Debates, Set. 2010, pp. 376-401

• ROSAS, Lúcia Maria Cardoso (coord.) – *Românico do Vale do Sousa*. Lousada: Valsousa – Comunidade Urbana do Vale do Sousa, 2008

• ROSAS, Lúcia, BOTELHO, Maria Leonor – *Arte Românica em Portugal*. Fundación Santa María la Real, 2010

• ROSSI VAIRO, Giulia – Alle origini della memoria figurativa: Sant’Elisabetta d’Ungheria (1207-1231) e Isabella d’Aragona, Rainha Santa de Portugal (1272-1336), a confronto in uno studio iconografico comparativo. *Revista de História da Arte*. Nº 7. Lisboa: Instituto de História da Arte – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, , pp. 221-235

– Isabel de Aragão e a Ordem de Cister em Portugal. *Congresso Internacional sobre Ordens e Congregações Religiosas (Lisboa, 2-5 de Novembro de 2010)*. Actas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (no prelo)

– Isabella d’Aragona, Rainha Santa de Portugal, e il monastero di Santa Clara e Santa Isabel de Coimbra (1286-1336). *Collectanea Franciscana*. 71/1-2 (2001). Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 2001, pp. 139-169

– Isabella d’Aragona, Rainha Santa de Portugal, e il monastero di S. Dinis di Odivelas. *Los Caminos de Santiago y la Vida Monástica*

Cisterciense. Actas IV Congreso Internacional Císter en Portugal y Galicia. Vol. II. Ourense: Ediciones Monte Casino, 2010, pp. 845-867

– Isabella d'Aragona, *Rainha Santa de Portugal*, e la diffusione del culto di Sant'Elisabetta d'Ungheria in Portogallo. *El Franciscanismo en la Península Ibérica. El viaje de San Francisco por la Península Ibérica y su legado (1214-2014)*. Actas do III Congresso Internacional. Vol. 1. Córdoba: Ediciones el Almendro / Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2011, pp. 479-491

– Isabelle d'Aragon, Reine du Portugal, était-elle une “constructrice de la paix” durant la guerre civile (1317-1322)? Étude critique des sources portugaises et des Regesta Vaticana. *Faire la guerre, Faire la paix. Actes du 136^e Congrès des sociétés historiques et scientifiques*. Perpignan: Université de Perpignan, 2012 (no prelo)

– La storiografia d'Isabella d'Aragona: da santa a regina (secoli XIV-XXI). *La participación de las mujeres en lo político. Mediación, representación y toma de decisiones*. Coord. Cristina Segura Graíño e Maria Isabel Del Val Valdivieso. Madrid: Colección Laya, Editorial Al-Mudayna, 2011, pp. 47-62

– La tomba del re Dinis a Odivelas: nuovi contributi e proposte di letture. *I Colóquio Internacional. Cister, os Templários e a Ordem de Cristo. Da Ordem do Templo à Ordem de Cristo: os Anos da Transição*. Ed. José Albuquerque Carreiras e Giulia Rossi Vairo. Tomar: 2012, pp. 209-248

– Le origini del processo di canonizzazione di Isabella d'Aragona, *Rainha Santa de Portugal*, in un atto notariale del 27 luglio 1336. *Collectanea Franciscana*. 74/1-2 (2004). Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 2004, pp. 147-193

– O mosteiro de S. Dinis, panteão régio (1318-1322). *Encontro do CITCEM. Família, Espaço e Património* (26-27 de Novembro de 2010). Coord. Carlota Santos. Actas. Guimarães: Sociedade Martins Sarmento, 2012, pp. 1-14
URL: [http://www.ghp.ics.uminho.pt/I%20Encontro%20CITCEM-DOCS/DIA%2027/Familia,%20espa%C3%A7o%20e%20patrimonio%20fontes%20e%20representa%C3%A7%C3%B5es%20\(09h00-10h30\)/Giulia%20Rossi%20Vairo/Giulia%20Rossi%20Vairo_TEXTO.pdf](http://www.ghp.ics.uminho.pt/I%20Encontro%20CITCEM-DOCS/DIA%2027/Familia,%20espa%C3%A7o%20e%20patrimonio%20fontes%20e%20representa%C3%A7%C3%B5es%20(09h00-10h30)/Giulia%20Rossi%20Vairo/Giulia%20Rossi%20Vairo_TEXTO.pdf)

– Pro salute animae: a peregrinação de D. Dinis a Compostela. Antecedentes e consequências. *Incipit. Workshop de Estudos Medievais da Universidade do Porto 2009-10*. Coord. Flávio Miranda e Joana Sequeira. Porto: Faculdade de Letras do Porto, Biblioteca Digital, 2011, pp. 9-22
URL : <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/9933.pdf>

• SALAZAR ACHA, Jaime de – Precisiones y nuevos datos sobre el entorno familiar de Alfonso X, el Sabio, fundador de Ciudad Real. *Cuadernos de estudios manchegos*. Nº 20 (1990), pp- 211-231

URL: <http://biblioteca2.uclm.es/biblioteca/ceclm/ARTREVISTAS/cem/CEM220SalazarAcha.pdf>

• SÁNCHEZ-AMEIJEIRAS, Rocío – Las artes figurativas en los monasterios cistercienses medievales gallegos. *Arte de Cister em Portugal e Galiza*. Coord. Jorge Rodrigues e Xosé Carlos Valle Pérez. [s.l.]: Fundação Calouste Gulbenkian / Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1998, pp. 98-139

• SARAIVA, José da Cunha – A Capela da Misericórdia na Sé de Lisboa. Sep^a *Arquivo Histórico de Portugal*. Lisboa: 1934, pp. 7-27

• SAUL, Nigel – *English Church Monuments in the Middle Ages. History and Representation*. New York: Oxford University Press Inc., 2009

- SETTIS, Salvatore – Images of meditation, uncertainty and repentance in ancient art. *History and Anthropology*.1:1 (1984), pp. 193-237

- SCHMITT, Jean-Claude (dir.) – *Femmes, art et religion au Moyen Âge*. Colmar: Presses Universitaires de Strasbourg / Musée d’Unterlinden, 2004

– O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval. *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*. Lisboa: Edições Colibri / Instituto de Estudos Medievais da FCSH-UNL, 2006, pp. 17-36

- SEGURA, Cristina – Aproximación a la reciente bibliografía sobre la historia de las mujeres hispanas en el Medievo. *Estudios Medievais*. Nº 7 (1986). Porto, pp. 223-227

- SEIXAS, Miguel Metelo de; GALVÃO-TELLES, João Bernardo – Sousas *Chichorros* e Sousas de *Arronches*: um enigma heráldico. *Estudos de Heráldica Medieval*. Ed. Miguel Metelo de Seixas e Maria de Lurdes Rosa. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (no prelo)

- SHEILS, W. J.; WOOD, Diana (ed.) – *Women in the Church*. Papers read at the 1989 Summer Meeting and the 1990 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society. Oxford: Basil Blackwell, 1990

- SILVA, José Custódio Vieira da – A construção de uma imagem. Jacentes de nobres portugueses do século XIV. *El intercambio artístico entre los reinos hispano y las cortes europeas en la Baja Edad Media*. León: Universidad de León, 2009, pp. 407-429

– Da galilé à capela-mor: o percurso do espaço funerário na arquitectura gótica portuguesa. *O fascínio do fim*. Lisboa: Livros Horizonte, 1997. 45-59

– Memória e Imagem, Reflexões sobre Escultura Tumular Portuguesa (séculos XIII e XIV). *Revista de História da Arte*. 1. Lisboa: Instituto de História da Arte da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, pp. 47-81

– *O Panteão Régio do Mosteiro de Alcobaça*. Lisboa: IPPAR, 2003

– Os Túmulos de D. Pedro e de D. Inês, em Alcobaça. *Portugália*. Nova Série. Volume XVII-XVIII. Porto: Instituto de Arqueologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1996/1997, pp. 269-276

• SILVA, José Custódio Vieira da; RAMÔA, Joana – A escultura tumular do século XV em Portugal: novos retratos sociais para um novo tempo. Em colaboração com José Custódio Vieira da SILVA. *A Escultura em Portugal. Da Idade Média ao início da Idade Contemporânea: História e Património*. Colóquio Internacional de História de Arte (12-14 Março 2009). Coord. Pedro Flor e Teresa Leonor M. Vale. Lisboa: Fundação das Casas de Fronteira e Alorna, Outubro 2011, pp. 55-79

– O Retrato de D. João I no Mosteiro de Santa Maria da Vitória. *Revista de História da Arte*. Nº 5. Lisboa: Instituto de História da Arte da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2008, pp. 77-95

– “Sculpto Immagine Episcopali”: jacentes episcopais em Portugal (sécs. XIII-XIV). *Revista de História da*

Arte. Nº 7. Lisboa: Instituto de História da Arte – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2009, pp. 94-119

• SILVA, José Custódio Vieira da; RAMÔA, Joana; ROSSI VAIRO, Giulia – Escultura tumular medieval do Museu Arqueológico do Carmo (Lisboa): algumas reflexões e propostas de identificação. *Chiado: Efervescência Urbana, Artística e Literária de um Lugar*. Actas/Catálogo do Ciclo de Conferências e Exposições *Chiado: Efervescência Urbana, Artística e Literária de um Lugar* organizados pela Faculdade de Belas-Artes, da Universidade de Lisboa (1-6 de Junho de 2010). Coord. Fernando Rosa Dias e José Quaresma. Lisboa: pp. 172-207

• SILVA, José Custódio Vieira da; REDOL, Pedro – *O Mosteiro da Batalha*. Lisboa / London: Instituto Português do Património Arquitectónico: Scala, 2007

• SILVÉRIO, Carla Serapicos – *Representações da Realeza na Cronística Medieval Portuguesa. A Dinastia de Borgonha*. Lisboa: Edições Colibri / Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2004

• SMITH, Lesley; TAYLOR, Jane H. M. (ed.) – *Women, the Book and the Godly*. Cambridge: D. S. Brewer, 1995

• SOMMÉ, Monique – *Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne. Une femme au pouvoir au XV^e siècle*. Villeneuve d'Ascq (Nord): Presses Universitaires du Septentrion, 1998

• SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Tomos I-II. Coimbra: Atlântida – Livraria Editora, 1946 (publicação QuidNovi/Público e Academia Portuguesa da História, de 2007, com introdução de Manuela Mendonça)

- SOUSA, Armindo de – A morte de D. João I. Um tema de propaganda dinástica. *Lucerna*. 1984

- Imagens e Utopias em Portugal nos finais da Idade Média: a imagem consentida de rei. *Revista Portuguesa de História*. T. XXXI. Vol. 2 (1996). Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, pp. 1-18

- SOUSA, Bernardo Vasconcelos e – *D. Afonso IV*. Rio de Mouro: Temas & Debates / Círculo de Leitores, 2009

- SOUSA, Bernardo Vasconcelos e – Medieval Portuguese Royal Chronicles. Topics in a Discourse of Identity and Power. *e-JPH*. Vol. 5. Number 2, Winter 2007

- SOUSA, Bernardo Vasconcelos e; PIZARRO, José Augusto de Sotto Mayor – A família – estruturas de parentesco e casamento. *História da Vida Privada*. Dir. José Mattoso. Vol. I – A Idade Média. Coord. Bernardo Vasconcelos e Sousa. Círculo de Leitores e Temas e Debates, Set. 2010, pp. 126-143

- SOUSA, Ivo Carneiro de – Aproximação à Biblioteca de D. Leonor. *A Rainha D. Leonor (1458.-1525). Poder, misericórdia, religiosidade e espiritualidade no Portugal do Renascimento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2002

- SOUSA, J. M. Cordeiro de – Os «jacentes» da Sé de Lisboa e a sua indumentária. *Revista Municipal*. Nº 48 (Ano XII). Lisboa: 1951, pp. 31-41

- SUAREZ FERNANDEZ, L. – La crisis de 1383: el punto de vista castellano. *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*. Vol. I. Porto: Centro de História da Universidade do Porto / Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987, pp. 59-68

• TÁVORA, Luís Gonzaga de Lancastre e – A Heráldica Medieval da Sé de Lisboa. *Boletim Cultural da Assembleia Distrital de Lisboa*. III Série. Tomo I. Lisboa: 1892

• TEIXEIRA, Francisco – A arquitectura monástica e conventual feminina em Portugal, nos séculos XIII e XIV. Tese de Doutoramento apresentada à Universidade do Algarve. Policopiado. Faro: Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade do Algarve, 2007

– A Imagem da Monja Cisterciense no Túmulo de D. Dinis em Odivelas. *Cistercivm*. 217 (10-12). 1999, pp. 1161-1174

– O túmulo de D. Leonor Afonso: espaço, imagem e gestualidade. *Santarém na Idade Média*. Actas do Colóquio (13-14 Março 1998). Santarém: Câmara Municipal de Santarém, 2007, pp. 23-34

• TUDELA Y VELASCO, M^a Isabel Pérez de – La mujer castellano-leonesa del pleno Medievo. Perfiles literarios, estatuto jurídico y situación económica. *Actas de las II Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Las mujeres medievales y su ámbito jurídico*. Madrid: Univ. Autónoma, 1983, pp. 59-77

• TUDELA Y VELASCO, M^a Isabel Pérez de; RÁBADE OBRADÓ, M^a Pilar – Dos Princesas Portuguesas en la Corte Castellana: Isabel y Juana de Portugal. *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*. Vol. I. Porto: Centro de História da Universidade do Porto / Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987, pp. 357-384

• VALDEZ DEL ALAMO, Elisabeth; PENDERGAST, Carol Stamatis (ed.) – *Memory and the Medieval Tomb*. Aldershot: Ashgate, 2010

• VAUCHEZ, André – *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental – Séc. VIII-XIII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995

• VELOSO, Maria Teresa – A Questão entre Afonso II e suas Irmãs sobre a Detenção dos Direitos Senhoriais. *Revista Portuguesa de História*. Tomo XVIII. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra / Instituto de História Económica e Social, 1998, pp. 197-229

– *D. Afonso II. Relações de Portugal com a Santa Sé durante o seu reinado*. Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra, 2000

• VENTURA, Leontina – A família: o léxico. *História da Vida Privada*. Dir. José Mattoso. Vol. I – A Idade Média. Coord. Bernardo Vasconcelos e Sousa. Círculo de Leitores e Temas e Debates, Set. 2010, pp. 98-125

– *A Nobreza de Corte de Afonso III*. Vols. I-II. Coimbra: Faculdade de Letras, 1992

– *D. Afonso III*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2006

– Testamentária Nobiliárquica (Séc. XIII). Morte e sobrevivência da linhagem. *Revista de História das Ideias*. Vol. 19, 1997. Coimbra: Instituto de História e Teoria das Ideias / Faculdade de Letras de Coimbra, pp. 137-156

• VILAR, Hermínia Vasconcelos – *D. Afonso II*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2005

– Rituais da morte em testamentos dos séculos XIV e XV (Coimbra e Santarém). *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*. Dir. José Mattoso. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1996, pp. 165-176

– *Vivência da Morte na Estremadura Portuguesa (1300-1500)*. Dissertação de Mestrado apresentada à FCSH-UNL. Lisboa: 1990, 2 Vols.

• WIESNER-HANKS, Merry E. – Women, Gender, and Church History. *Church History*. 71:3 (September 2002). The American Society of Church History, pp. 600-620

• WIRTH, Jean – *La Datation de la Sculpture Médiévale*. Genève: Librairie Droz, 2004

– *L'image à l'époque gothique (1140-1280)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008

• YARZA LUACES, Joaquín – Imagen del noble en el siglo XV en la Corona de Castilla: Los Velasco anteriores al primer Condestable. *Propaganda & Poder. Congresso Peninsular de História da Arte*. Coord. Cient. Ivo Castro, Maria João Neto e Vítor Serrão. Lisboa: Edições Colibri, 2001, pp. 131-149

– Imágenes reales hispanas en el fin de la Edad Media. *23 Semana de Estudios Medievales*. Poderes públicos en la Europa Medieval: Principados, Reinos y Coronas. Estella: 22-26 julio 1996, pp. 441-500

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Adelaïde de Maurienne, rainha (esposa de Louis VI de França)	110, 111
Adèle de Champagne, rainha (esposa de Louis VII de França)	111, 139
Afonso (filho de Pedro I e de Inês de Castro)	394
Afonso, infante (filha de Afonso III e de Beatriz Afonso)	208, 212, 259, 350-354, 360, 361
Afonso I, rei de Portugal (Afonso Henriques)	122, 134, 184, 222, 250
Afonso II, rei de Portugal	64, 76, 81, 115, 116-120, 122, 176, 182, 183, 185, 186, 189, 190-196, 234, 242, 248, 251, 253, 255, 256
Afonso III, rei de Portugal	73, 81, 99, 115-120, 122, 169, 174, 176, 182, 184-187, 189, 193, 196, 199, 201-205, 207, 213-215, 243, 248, 251, 252, 254-256, 259, 267, 269, 293, 303, 314, 317, 319, 350, 361, 380, 413
Afonso IV, rei de Portugal	20, 68, 95, 102, 104, 109, 114, 120, 122, 126, 127, 134, 206, 222, 248, 267, 269, 270, 273, 287, 314, 318, 339, 354, 357, 365, 371, 402
Afonso Dinis, bastardo (filho de Afonso III)	200

Afonso Pires Farinha 205

Afonso Sanches, bastardo (filho de Dinis) 319

Agostinho, S. 39, 60, 61, 85, 92, 103, 140, 142, 143, 336, 372

Alcobaça 9, 11, 18, 19, 81, 93, 101, 109, 111, 113, 117, 122, 124, 125, 131, 132, 136, 153, 169, 174, 184, 188, 192, 194-197, 207, 209, 214, 215, 217-219, 222, 224-228, 230-233, 248, 265, 267, 268, 269, 284, 327, 352, 368, 369, 379-381, 390

Alcocer 198, 200, 204, 216

Almoster, Mosteiro de Santa Maria 79, 213, 273

Alenquer 74, 189, 190, 199, 206, 207, 212, 213, 273, 356

Alfonso VI, rei de Leão e Castela 100, 183

Alfonso VII, rei de Leão e Castela 112, 246

Alfonso VIII, rei de Castela 112, 117, 178-183, 240, 241, 250, 253

Alfonso IX, rei de Leão 112, 182, 183, 191, 200, 246, 302

Alfonso X, rei de Castela 86, 100, 112, 155, 161, 178, 181, 196-198, 200, 202-204, 206-210, 213, 217, 218, 240, 242, 251, 253, 256, 259, 268, 313, 331, 354

Alfonso XI, rei de Castela 302, 306, 318, 353

Alfonso Manuel 354

Alvaiázere 74

Ariza 306

Ávila 231-233

Badajoz 203, 204, 206, 207, 210

Batalha (Mosteiro de Santa Maria da Vitória) 127, 128, 169, 170

Beatriz (filha do infante Afonso e de Violante Manuel) 203, 353

Beatriz (filho de Pedro I e de Inês de Castro) 394

Beatriz Afonso, rainha (esposa de Afonso III de Portugal) 73, 81, 99, 101, 102, 113, 114, 120, 122, 134, 165, 177, 196-257, 259, 277, 283, 289, 303, 330, 350, 380, 413, 416, 417, 418

Beatriz de Castela, rainha (esposa de Afonso IV de Portugal) 20, 65, 99, 104, 109, 126, 127, 134, 160, 269, 287, 305, 318, 339, 354, 356-359, 365, 368

Beatriz de Sabóia (filha de Amadeu IV, conde de Sabóia) 354

Beatriz de Suabia, rainha (esposa de Fernando III de Castela)	181, 197, 350, 359
Beja	161, 203
Berengária Aires	273
Berenguela, infanta (filha de Alfonso X e de Violante de Aragão)	112, 202, 210
Berenguela, rainha (esposa de Alfonso VII de Leão)	112
Berenguela, rainha (esposa de Alfonso IX de Leão)	182
Blanca de Anjou, rainha (esposa de Jaume II de Aragão)	280, 283
Blanca de Navarra, rainha (esposa de Sancho III de Castela)	100, 240, 241
Blanche de Castela, rainha (esposa de Louis VIII de França)	20, 117, 182, 201, 268
Braga	123, 137, 188, 189, 191, 201, 203, 282, 379
Bragança	199
Branca, infanta (filha de Afonso III e de Beatriz Afonso)	179, 201, 202, 209-212, 254, 266, 350

Branca, infanta (filha de João I e de Filipa de Lencastre) 350

Brites de Sousa 354

Burgos, cidade/região 101, 158, 199, 211, 216, 218, 233, 236, 288, 369

Burgos, Mosteiro de La Huelgas 112, 118, 126, 179, 180, 182, 201, 225, 237, 250, 251, 253, 254, 256, 266, 268

Cantanhede 278

Celas, Mosteiro 230

Childebert I, rei de França 139, 225

Christine de Pizan 59, 60, 65, 66, 80, 85, 87, 342

Cifuentes 198, 200, 211

Cister 120, 122, 174, 179, 180, 215, 264

Clémence de Hungria 405

Clemente V, papa 272

Coimbra, cidade/região/oficinas 8, 104, 169, 186, 188-190, 192, 203, 270, 281-283, 299, 307-309, 371, 379, 386, 399

Coimbra, Mosteiro de Santa Clara 79, 101, 108, 132, 133, 239, 260, 270-272, 276, 277, 285, 286, 308, 340, 341, 368, 371

Coimbra, Mosteiro de Santa Cruz 122-24, 192, 194, 195, 205, 226, 228, 247, 250, 270

Coimbra, Sé 123, 230, 302, 304, 308, 310

Constança (filha do infante Afonso e de Violante Manuel) 350, 351, 352, 353

Constança, rainha (esposa de Fernando IV de Castela) 267, 299, 302

Constança de Riba de Vizela 301, 303, 306

Constança Manuel 116, 129-131, 261, 263, 264, 350, 355, 356, 361

Constança Sanches, bastardo (filha de Sancho I) 92, 99, 203, 212, 228

Constanza de Aragão e Anjou, infanta (filha de Jaume II e de Blanca de Anjou) 353

Cuenca 197

Dinis (filho de Pedro I e de Inês de Castro) 394

Dinis, infante (filho Afonso IV e de Beatriz de Castela) 228, 248, 268, 330, 331, 333, 338, 339, 358, 394, 395

Dinis, rei de Portugal 10, 12, 25, 72, 79, 108, 109, 114, 121, 122, 125, 126, 129, 130, 132, 133, 184, 195, 201, 203, 204, 206-209, 212, 214, 228, 230, 243, 244, 246, 248, 252, 258-262, 264-268, 269, 272, 275-278, 280, 283, 285, 290, 293, 299, 305, 306, 314, 315, 319, 330, 354, 355, 381, 386, 390, 393, 404

Diogo de Sousa, arcebispo de Braga 136

Diogo Lopes Pacheco 316

Domingas Sabachais 109, 153, 397-401, 402, 413

Domingos Joanes 109, 154, 224, 398, 400

Domingos Martins, Fr. 267

Domingos Peres, chanceler de Beatriz Afonso 209

Duarte, rei de Portugal 66, 71, 74, 128, 170

Dulce de Barcelona e Aragão, rainha (esposa de Sancho I de Portugal) 134

Egas Moniz 101, 239

Elche 200

Eleanor de Aquitânia, rainha (esposa de Henry II de Inglaterra) 111, 157, 158, 249, 327

Elisenda de Montcada, rainha (esposa de Jaume II de Aragão) 280

Elvas 208, 230, 301, 354

Elvira Fernandes 267

Enrique Manuel de Villena y Castañeda 354

Estêvão Anes 205

Estêvão Soares da Silva, arcebispo de Braga 188, 191, 192

Estevainha Lopes de Paiva 317

Estremoz 161, 213, 230

Eudóxia Lascaris (Lascara) 300

Évora 23, 130, 161, 203, 230, 242

Felipe, infante (filho de Fernando III e de Beatriz de Suabia) 100, 112

Fernando, infante (filho de Afonso II e de Urraca) 176, 185, 187, 239, 245, 248, 253

Fernando, infante (filho de Afonso III e de Beatriz Afonso) 205, 209, 220, 248, 250, 252

Fernando I, rei de Portugal 11, 12, 101, 103, 109, 114, 115, 120, 122, 129-131, 136, 229, 287, 318, 319, 320, 350, 354, 355, 367-373, 375-384, 388-391, 393-396

Fernando I, rei de Leão 55

Fernando II, rei de Leão 112, 193, 246

Fernando III, rei de Leão e Castela 179-181, 196, 197, 207, 217, 350, 351

Fernando IV, rei de Castela 303, 306, 313

Fernando Alvarez de Lara 319

Fernando Rodríguez de Villalobos 318

Fernão Gomes de Góis 168, 311

Filipa de Lencastre, rainha (esposa de João I de Portugal) 19, 86, 105, 127, 148, 222, 277, 350

Fontevrault, abadia 111, 158, 249, 327

Frédégonde, rainha (esposa de Chilperic I) 110, 111, 139

Geoffrey, conde de Anjou 111

Geraldo Domingues, Fr. 205

Gomes Martins 101, 239

Gonçalo Pereira 9, 282, 310

Guilherme de Cardona 239

Guimarães 76, 169, 189, 200, 301, 304

Henry I, rei de Inglaterra 112

Henry II, rei de Inglaterra 111, 178

Honório III, papa 137, 191

Huelva 210, 302, 304

Hugo de Saint-Victor 137, 140

Inês de Castro 11, 17, 20, 24, 77, 109, 134, 162, 170, 222, 224, 244, 279, 317,
357, 366, 367-397

Inés Tellez de Girón 100

Isabel (filha do infante Afonso e de Violante Manuel) 203, 353, 360

Isabel, duquesa da Borgonha (filha de João I e de Filipa de Lencastre) 66

Isabel, infanta (filha de Afonso IV e de Beatriz de Castela) 133, 155, 162, 333, 338, 339-349, 358, 362, 363, 399

Isabel, rainha (esposa de Afonso V de Portugal) 65, 66

Isabel de Aragão, rainha (esposa do rei Dinis de Portugal) 11, 12, 17, 24, 25, 48, 64, 72, 75, 76, 77, 79, 81, 94, 99, 102, 104, 105, 108, 109, 125, 129, 130, 132-136, 156, 160, 183, 200, 222, 224, 230, 239, 258-299, 301, 302-310, 312, 313, 318, 323, 326, 330, 333, 339, 340, 342, 344, 346, 348, 352, 354, 357, 365, 369, 381, 386, 387, 416, 417

Isabel de Cardona, abadessa de Santa Clara de Coimbra 239

Isabel de Hungria (tia-avó de Isabel de Aragão) 289, 292, 347

Isabel de Portugal, rainha (esposa de Juan II de Castela) 158

Isabel de Urgel (esposa do infante-regente D. Pedro) 169

Isabel Ponce de Leão 370

Isabel Teles de Meneses 319

Isabella de Angoulême, rainha (esposa de John de Inglaterra)	111
Isidoro de Sevilha, S.	85, 94, 152, 242, 333, 376
Jacques de Voragine	95, 157, 336
Jaume I, rei de Aragão	182, 198, 353
Jaume II, rei de Aragão	305, 354, 380, 388
Jerónimos (Mosteiro de Santa Maria de Belém)	123
João (filho de Pedro I e de Inês de Castro)	394
João, infante (filho de Afonso IV e de Beatriz de Castela)	126, 269
João I, rei de Portugal	15, 66, 74, 103, 115, 127, 131, 136, 151, 222, 277, 287, 350, 396
João II, rei de Portugal	66, 131
João IV Lascaris	300
João Afonso, bastardo (filho de Afonso II)	185, 248

João Afonso de Albuquerque, conde de Barcelos 226, 227, 316

João Afonso Telo, 1º conde de Barcelos 306, 319

João Afonso Telo, 4º conde de Barcelos 318

João Anes Palhavã (I) 402

João Anes Palhavã (II) 401-403

João de Cardaillac, arcebispo de Braga 379

João Fernandes Pacheco 317

João Gordo 9

João Martins de Soalhães, bispo de Lisboa 267, 270, 271

João Pais, tesoureiro 188

João Peres, capelão de Beatriz Afonso 215, 216

João Peres de Aboim, mordomo de Afonso III 205, 207, 215

João Raimundes, mordomo de Beatriz Afonso 209

João Sanches d'Alcoa 304

João Soares Coelho 239

João XXII, papa 267, 276, 279, 280, 293, 330

John, rei de Inglaterra 111

Juan Manuel (filho do infante Manuel de Castela e de Beatriz de Sabóia) 354, 359, 360

Juana de Castro, rainha (esposa de Pedro I de Castela) 112, 388

Juana Manrique de Lara 354

Lafões 189

Leiria 79, 273

Leonor, infanta (filha de Afonso II e de Urraca) 185-187

Leonor, rainha (esposa de João II de Portugal) 66

Leonor Afonso, bastarda (filha de Afonso III) 12, 20, 25, 169, 387

Leonor de Aragão, rainha (esposa de Duarte de Portugal) 71, 74

Leonor de Plantageneta, rainha (esposa de Alfonso VIII de Castela)	112, 118, 178, 179, 181, 250, 253
Leonor Teles de Meneses, rainha (esposa de Fernando I de Portugal)	77, 102, 115, 129, 131, 183
Lisboa, cidade	8, 108, 109, 115, 131, 154, 161, 169, 188, 189, 191, 200, 205, 206, 208, 214, 242, 261-264, 267, 270, 271, 282, 297, 304, 312, 314, 318, 320, 323, 330, 360, 362, 365, 402, 403, 406
Lisboa, Mosteiro de S. Domingos	122, 203, 214, 355, 401, 402
Lisboa, Sé	10, 11, 104, 109, 114, 122, 127, 157, 158, 165, 289, 295, 314, 316, 317, 320, 321, 322-324, 327, 328, 349, 352, 357, 359, 363, 390, 403, 405, 413
Lopo Fernandes Pacheco	109, 127, 316, 317-323, 364
Lorvão, Mosteiro	201, 356
Louis VII, rei de França	111
Louis VIII, rei de França	182, 268
Louis IX, rei de França	111, 117, 118, 139, 207, 293, 331
Louis de Toulouse, S.	293

Luís (filho de Pedro e de Constança Manuel)	355
Mafalda, infanta (filha de Sancho I e de Dulce de Barcelona)	64
Mafalda de Sabóia, rainha (esposa de Afonso I de Portugal)	134, 222
Manuel, família de	116, 159, 264, 349, 350, 353-355, 357, 359, 360, 403
Manuel, infante (filho de Fernando III e de Beatriz de Suabia)	350, 353
Manuel Pessanha	315
Margarida Gonçalves de Sousa	354
Margarida de Albernaz	99, 114, 153, 228, 314-316, 326, 364, 403, 417
Marguerite d'Artois	405
Marguerite de Dampierre	404
Maria (filha do infante Afonso e de Violante Manuel)	203, 253
Maria (filha de Pedro e de Constança Manuel)	355
Maria, infanta (filha de Afonso III e de Beatriz Afonso)	203

Maria Afonso, bastarda (filha de Dinis) 126

María de Molina, rainha (esposa de Sancho IV de Castela) 112, 216, 306, 353

María Díaz de Haro 319

Maria Gomes Taveira 317

Maria Rodrigues de Vilalobos 82, 99, 109, 135, 153, 159, 296, 314, 316-328, 364, 403, 417

Maria Soares 402

Martim Afonso Chichorro 228

Martim Afonso de Sousa 354

Martim Anes de Soverosa 301, 307, 311

Martim Pires Palhavã 402

Martim Gil de Riba de Vizela, conde de Barcelos 319

Martinho, bispo da Guarda 273

Martinho de Albuquerque (Martim Gil) 319, 320

Martinho Rodrigues, bispo do Porto	183
Mathilde, condessa de Anjou	111
Matilde de Boulogne-sur-Mer	201, 202
Mayor Guillén de Guzmán	197-199, 216, 256
Mécia Lopes de Haro, rainha (esposa do rei Sancho II de Portugal)	77, 129, 130
Mor Dias	270-272
Mor Gonçalves	60
Mor Lourenço	51
Moura	210, 211, 314
Mourão	210, 211
Nájera, Real Mosteiro de Santa María	130, 240, 243
Niebla	210
Noudar	210

Nuno Fernandes Cogominho 315

Nuno Gonçalves de Lara 351

Óbidos 74, 189

Odivelas, Mosteiro de s. Dinis e S. Bernardo 12, 25, 108, 122, 125-127, 129, 212, 228, 246, 261, 262, 264-270, 273, 282, 283, 284, 293, 299, 306, 331, 338, 393, 395

Paço de Sousa, mosteiro 101, 124, 232, 239, 247

Palazuelos 198, 200

Pedro, conde de Ventimiglia e Tende 300, 301

Pedro I, rei de Castela 112, 376

Pedro I, rei de Portugal 11, 12, 101, 103, 109, 114, 115, 120, 122, 129-131, 136, 229, 287, 318-320, 350, 354, 355, 367-373, 375-384, 388-391, 393, 394, 396

Pedro III, rei de Aragão 208, 280, 296, 353

Pedro IV, rei de Aragão 357

Pedro Afonso, bastardo (filho de Afonso II) 185, 248

Pedro Afonso, bastardo (filho de Dinis) 60, 99, 148, 207, 209

Pedro Fernández de Castro 370

Pedro Lombardo 140, 336

Pedro Manuel 354

Pedro Núñez de Guzmán 211

Pedro Remígio 267

Pedro Rodríguez de Guzmán 197

Pedro Vasques, Fr. 207

Pêro, mestre 8, 104, 282, 283, 299, 310, 312, 328, 388, 398, 399

Pombeiro, Mosteiro de Santa Maria 124, 226, 227, 229, 233, 296

Raimundo da Borgonha 111, 193

Richard II, rei de Inglaterra 111

Rodrigo Sanches, bastardo (filho de Sancho I) 92, 228, 252, 283, 297

Royaumont, abadia 117, 268, 331

Rui Gil de Villalobos (I) 319

Rui Gil de Villalobos (II) 319

Saint Denis, abadia 111, 117, 120, 123, 139, 225, 268, 405

Salamanca 211, 232, 233

Sancha, infanta (filha de Afonso III e de Beatriz Afonso) 203, 209, 220, 246, 248, 252, 255, 264

Sancha, infanta (filha de Sancho I e de Dulce de Barcelona) 64, 189

Sancha, rainha (esposa de Fernando I de Leão) 55, 112

Sancha Lourenço 60

Sancha Lourenço de Arga 60

Sancha Peres de Vides 273

Sancha Pires 401-403, 413

Sancho I, rei de Portugal 122, 130, 183, 184, 202

Sancho II, rei de Portugal	119, 122, 137, 185, 191, 194, 287
Sancho III, rei de Castela	100, 178, 240, 243, 246
Sancho IV, rei de Castela	112, 208, 209, 216, 319, 321
Santarém, cidade	8, 130, 169, 191, 273, 301, 304, 314, 318, 330, 355, 386, 387
Santarém, Mosteiro de S. Domingos	130, 355, 360
Santarém, Mosteiro de S. Francisco	115, 122, 230, 307
Santarém, Mosteiro de Santa Clara	201, 230
Santiago de Compostela	111, 112, 116, 118, 187, 193, 217, 231, 236, 388
Santiago do Cacém	303, 306
Serpa	210, 314, 359
Sevilha	180, 181, 202, 204, 208-211, 217, 218, 239, 304
Silos, Mosteiro de Santo Domingo	233
Sintra	74, 304, 354

Soeiro Viegas, bispo de Lisboa 188

Telo Garcia, escultor 8, 31, 282

Teodoro II Lascaris 300

Teresa, condessa de Portucale 76

Teresa, infanta (filha de Sancho I e de Dulce de Barcelona) 64

Teresa Martins 402

Teresa Martins de Meneses 319

Teresa Rodríguez de Villalobos 319

Teresa Sanchez, bastarda (filha de Sancho IV de Castela) 319

Toledo 99, 112, 119, 122, 128, 180, 204, 208, 218, 246, 287

Tordesilhas 303

Torres Novas 74, 200, 206, 208, 211, 273

Torres Vedras 74, 189, 199, 206-208, 212, 218

Urraca, rainha (esposa do rei Afonso II de Portugal)	81, 86, 101, 105, 114, 116, 134, 136, 165, 176-196, 220, 224, 229, 238, 242, 244, 245, 246, 248, 251, 253, 255, 283
Urraca Pais de Molnes, abadessa de Odivelas	267
Urraca Afonso, bastarda (filha de Afonso III)	169
Urraca Alfonso, bastarda (filha de Alfonso IX)	200, 303
Urraca Alfonso, bastarda (filha de Alfonso X)	211
Urraca Peres de Cameal	60
Vataça	81, 89, 135, 200, 282, 299-316, 322, 359, 387, 388, 413, 417
Viana (La Alcarria)	198, 200
Vicente, infante (filho de Afonso III e de Beatriz Afonso)	205, 209, 220, 248, 252, 253
Villalar	303
Violante de Aragão, rainha (esposa de Alfonso X de Castela)	198, 203, 354
Violante de Hungria, rainha (esposa de Jaume I)	296, 353

Violante Lopes Pacheco 317

Violante Manuel 203, 350, 354, 355, 360

Violante Sanches 319

Westminster, abadia 123, 128, 179, 180, 268, 294

Zamora 232, 233, 271, 287